

هيئة الأعمال الفكرية

السودان.. عنف النخبة

قراءة في جذور التكوين والامتياز

غسان علي عثمان

السودان.. عنف النخبة

قراءة في جذور التكوين والامتياز
(التركية - المهدية - الخريجين)

غسان علي عثمان محمد

إهداء...

- لبعضي، ابنتي التي في مستقبلها تنتظر الإجابات مرنة وحقيقية..
- للمثقفين السودانيين الذين كافحوا من أجل تصور مثالي للوطن..
- إلى القارئ الكريم يحفر عميقاً في تربة المعرفة لصالح سودان الجميع..

الفهرسه

الفصل الأول التركية (المصرية) تعميق الأزمة الوطنية، وصناعة العنف	٣٩
الفصل الثاني الْمَهْدِيَّة.. التَّحَالُف الْخَفِيُّ بَيْنَ الْجَلّابِيِّ الْمُضَطهد، وَالْهَامِشِيُّ الْمُرَكَّب..	٥٧
الفصل الثالث توحش الحداثة في الامتياز الخالد: كيف تشكل وعي النخبة؟!	١٢٩
الفصل الرابع في الْمُثَقِّف.. وَأَدْوَارِه.. مَشَاغلهُ وتَكْوِيَنّهُ الْمُعَلّق	١٨٧
الفصل الخامس قراءات للمستقبل • الديموقراطية: حق الكلام • الأحزاب: الإصلاح والحرية • الوطنية: المدينة والإنسان	١٩٩

مقدمة المؤلف:

والسؤال هل نحن في أزمة؟! وإن كانت الإجابة نعم، فمن الواجب تحديد ملامحها، لا الاختباء في تجاويفها، والهروب من مواجهة مستحقاتها، وإن لم نكن في أزمة ، فماذا إذن؟!.

يزعُم هذا الكتاب فهم الظاهرة الاجتماعية السّودانيّة، الظّاهرة ومُمثِّلوها، لعلّها مُحاوَلة ترتيب سرديّة المَعنَى الحقيقي لطبيعة التّشكُّل والتّكوين عند النُّخبة، ومجالُنا في التّحليل ينطلق من فهم مرجعيّاتها، وكيْف تعمل؟ وما هي الأُطروحات التي رامت بها إصلاح المُجتمع؟ وبأي طريقة تأسّست عندهم حاسة النقد تجاه مُشكّلاته وقضاياه؟ وأهم معنّى يُؤسِّس للنّقد الاجتماعي هو اكتشاف البُنى المَتأذية من الفاعل الاجتماعي، وهُنا يُطلّ السُّؤال، وهو لمَاذا ظلّت الروح الجماعية ممنوعة عن الانتقال والمجايلة بحق بيْن النُّخبة في تمثُّلاتها المُختلفة؟ وظلّت الفردية تنتقل بالحبل السِّرّي المُغلق بيْنهُم؟ وتكلست أوْعيَة التّغيير وانتهت إلى هيْمنة نقديّة تعييبية طالت كُلّ شيْء؟ حدث ذلك مع تهرُّب مقصود من كُلّ ما هو عقلاني، فالنُّخب السّودانيّة مُنذ عشرينيات القرن الماضي وحتّى يوْمنا هذا، وإنّ بدرجات مُتفاوتة تفتقر إلى الإيجابية، إذ أنّها لم تُمارِس إلّا حُضوراً مُؤذياً لها ولمُجتمعها كانت نتيجته ما نشهدُه الآن من تفكّك حقيقي لأدوار قوَى المُجتمع، وغيْبة للمُعنّى المُؤثِّر، وشاهدُنا غيابها عن ساحة العمل الجادّ، مُنصرفة بالكُلّية ناحيَة المُزاحمة على كُرسي السُّلطة والبحث عن المنصب، ولعلّ البروفيسور عبد الله الطّيِّب عليه الرحمة كان محقاً وبارعاً في تحليله للصراع بيْن نُخبة الثّلاثينيات والاستعمار إذ قال :»حاربناهُم على وظَائفهُم» أو هكذا قال ، هذا يكشف عن وعي مُزيّف يرى السياسة غرض لذاتها .

هذه الأسئلة هي محطّ الكتاب، ومأمل مُؤلِّفه تأسيس أفضَل لِأسئلة الواقِع، والتخَطّي المرِن لمتاهاته، نفعل ذلك طمعاً في تجهيز واقعية سياسية – اجتماعيّة نفهم بِها أنفسنا، ونعرف إلى أيْن نحن سائرون، فالّذي نرومُه في كُلّ عمل نتصدّى له، لا طُرح الإجابات سهلة ومجّانية، حاملة في جوْفِها حتميّات وأحكام مُطلقة ، بل الّذي يدفعنا دفعاً هو العمل على تخصيب حقل السُّؤال، وذلك عبر بسط المادّة المعرفيّة الّتي تمّكن من يريد أن يُعيد تحليل لحظات الحَالة السّودانيّة تمكنه إيجاد تعريف حقيقي لِلأزمة، وبيْن هذا وذلِك يظِلّ الاِحتِفاء بِالسُّؤال هو المُهِمّة الأكثر شغفاً فينا .

فالمتتبع الحذر لتاريخ النخبة السودانية يجد حالة دائمة من رفض قواه الحيَّة الإبحار دون تشاكس، بل عملها يعتمد الإصرار أن تكون سفينة الوطن مضطربة الإمخار، مشاكسة للتيار وإن كان في صالحها.. لكن هذا الكتاب ليس بياناً تحريضياً ضد النخبة، لأن هذا فعل مجاني لا يقدم شيئاً، بل نحن معنيون بالعمل على النظر من داخل (الطبقة) التي تحمل حضوراً متعالياً عن الواقع، ونموذجها هو المثقف الراغب عن مجتمعه، مثقف فيه انتهازية كامنة، ويعاني من متلازمة تعويض نفسي مستمر، فهو يحب الاحتفاء به دوماً، ويعمل حثيثاً على تخصيص موقعه الممتاز فوق سطح الظاهرة، إذ أنه يحقق ذاته عبر تبسيط وجود الآخرين، وانتزاع حقه في تمثيلهم بالقوة، مثقف يَكْرَهُ التعاون، وينشُد الخلاص الفردي، وكراهيتُه سببها الخوف من تقلص مساحته من الريادة والامتياز.

فالطبقة التي نعني قام أمرها على تحقيق تعيين لها يجعلها جماعات مرتبطة وفق ترسيمات التبعية ومُجهزة بتصورات المجتمع الخفية

لهم، وهذه الخصوصية التي يتوهمونها عجيب أمرها، فإنه حتى لو كان النخبة لا تستخدم مفاتيح هذا الوجود أو بالأدق تخفيه، ونجد في الحالة الخاصة بتصور محدد للطبقة عادة ما يُلجأ إلى الثلاثية الشهيرة: (المحارب – رجل الدين – الفلاح)، ويشار كذلك إلى أن هذا التصنيف والاعتبار لا يولي أهمية لما يسمى بالبعد التنازعي بين الجماعات[1]، وفي حالتنا السودانية فإن التنازع هو السمة التي تلخص حالة الجماعة، وإلا كيف نفسر التشرذم الذي ضرب النخب في مطالع الثلاثينيات، فانقسمت على نفسها جماعات مرتبطة بتيارات فكرية وأدبية، وهذا أمر محمود، لكن المؤذي حقاً، أنه عند نشأة الأحزاب في الأربعينيات لم تصمد هذه الأجسام الجديدة بل تفرقت بشكل غير محتمل، حدث ذلك رغم إدعاء وحدة الفكرة والتوجه، وظلت هذه الانقسامية هي الحالة الأكثر رسوخاً في حضور النخب السودانية.

أما النخبة التي يجب تعريفها بشكل واضح حتى نضمن الدخول الآمن إلى هذا موضوع هذا الكتاب فإننا نعتد بالتعريف الاجتماعي للصفوة Elite، إذ تقول عنهم المعاجم أنهم فئة اجتماعية مكونة من أفراد يشغلون في مجال خدمتهم مراكز مرموقة، سواء تعلق الأمر بالراتب أو النفوذ أو الكفاءة أو الموهبة، ولعل أهم نقطة في التعريف المعجمي لهذه الصفوة، هو مجال تأثيرها، وبالذات في جانب ممارسة السلطة، فكما يشير (فليفيردو باريتو) إلى مقياس آخر يعتبر أكثر أهمية، ويتمثل في ممارسة السلطة وتوجيه الأعمال في النطاق السياسي الذي تحتكره الطبقة، وينبغي أن تعمل هذه الصفوة على نبذ كل أولئك الذين

١ يانيك لوميل– الطبقات الاجتماعية – ترجمة د. جورجيت الحداد– الكتاب الجديد المتحدة – الطبعة الأولى ٢٠٠٨م– صفحة (١٥).

لا يملكون المؤهلات المطلوبة.[2] وهذا جوهر وجود النخبة الموصوفة بالسودانية في هذا الكتاب، إذ أن هذه الصفوة تحولت بفعل عوامل سياسية واجتماعية إلى ما يشبه المركزية الإثنية، وهي التي أشار إليها وليم سمنر سنة ١٩٠٦م أنها تعمل على تعميم طريقتها في العيش، وفي التصرف أو في التفكير على كل الطرق الأخرى.[3] هذه الطبقة أشبه بالمُشرفين أو الأسياد بالمعنى التقليدي، هذا دورهم في المجتمع حسب تصوراتهم.

وكم حالت أوهام النخبة دون تمكين نموذج حضاري من العمل حتى يتحقق للجميع معنى الحياة وجودتها، كما أنها وبجميع فئاتها تتخلف عن مجتمعها، فبعض السياسيين يملكون أفقاً مغلقاً على الأيديولوجيا وفي قطيعة مع الواقع، وهدفه التخلص من الحقيقة، وهم مع قلة حيلتهم ينشدون تجذيراً زائفاً لحقوقهم طمعاً في اقتلاع تمثيلهم ممن لا يؤمنون بهم، كما إنهم يؤدون الدور ذاته، دور إفساد المعنى من الحياة، وتوفير التغاضي المجاني، إذ ليس في الإمكان أبدع مما كان، وفي النهاية يوفرون أدوات تُخلِص الجميع من المسئولية، وتمنحهم بوصلة اتجاهها حتماً إلى الهرجلة، والاكتفاء بمعرفة مجتمعهم فولكلوري غير مشذب.

ولأن سمة التفسير هي التفكيك لما يجري عبر إلحاقه معنى يتصل بالماضي ويتركب في المستقبل، فإن حديثنا هنا يتصل بالمؤسسات والأفراد، بالبحث عن التبرير الاجتماعي لإقامة دائمة تتجلى أكثر

---

٢ معجم مصطلحات علم الاجتماع- جيل فيريول - ترجمة وتقديم: أنسام محمد الأسعد - مراجعة وإشراف: بسام بركة - الطبعة الأولى ٢٠٠١م- صفحة (٧٨).

٣ سابق: معجم مصطلحات علم الاجتماع - صفحة (٨٤).

فأكثر في التعريف بالواقع المأزوم، وقد تختلف الأشكال التحليلية في مظان البعض المشغول بتهيئة الحقل الاجتماعي طمعاً في فهم خصائصه وتفكيك أعماله غير المرنة، فإننا نعمد في هذا الكتاب إلى البحث عن مصادر أولية لنفهم جوهر مشكلاتنا الراهنة، وذلك لأننا نعتقد أن أساس المشكلة السودانية هو فهم تخليطي لذاتها الفاعلة، مع إنكار متعمد لوضع اليد موطن الجُرح، والتلخيص الجيد لكل هذا أننا نعيش ما يشبه «الإرهاب صفوي» متنزل في شكل مؤسسات اجتماعية تدعي الحق المطلق في العمل من أجل الآخرين، رغم أنها تفتقر إلى أدنى حظوظ الحقيقة، فهي جماعات تمخضت عنها مقولات لزجة أقعدت بالبناء المؤسسي للدولة، وصادرت المجال كله، ولم تسمح للقدرات الفردية بالعمل دون لافتة.

والخصوصية السودانية لا تتعلق فقط بالجغرافيا بل بالساكنة، ونتفق مع الرأي القائل بأن هذه المنطقة التي نطلق عليها السودان بحدوده الحالية شهدت وجود دول عديدة في مختلف الحقب التاريخية – ومنذ بداية القرن الميلادي التاسع عشر، ووصول حكام أجانب في بداية القرن العشرين ما بات يعرف بالحكم الثنائي (الإنجليزي – المصري) فإنه كان يمثل منعطفاً جديداً أدى إلى هزيمة الحكام السابقين، وكذلك إعادة بناء الإدارة السياسية تحت سيطرة حكام أجانب مختلفين، وحشد دعم سياسي من عناصر جديدة للصعود إلى بداية جديدة، والاستقلال كان يمثل تحولاً لم يبلغ درجة القطيعة مع الأوضاع السابقة.[٤]، ولذا فإن الحديث عن الحالة السودانية يتصل بفترات تاريخية متداخلة وفيها نشوء غير طبيعي بين أطرافها بعض الأحيان، وهذا ما يجعل مهمة أي

٤ السودان: الدولة المضطربة ١٨٩٨– ١٩٨٩م– بيتر ودوارد– ترجمة: محمد علي جادين، صفحة ١٤

باحث جد عصية، فكونه يريد أن ينتخب بعض اللحظات من هذه الدراما المعقدة فلا محالة سيقع تحت الانتقائية حال اقترح على مكتوبه أسئلة ظن أن التحقيب التاريخي كافي لتحليلها منفصلة عن البقية، لكننا نحاول فقط أن نقدم إضاءات قليلة ولا تريد أن تتخلص من درسها بفصله على الكل، بل من داخل هذا الكل نتحرك.

ويتصل عملنا بتحليل لحظات ثلاث في التجربة السودانية، نرى فيها أثراً بالغاً على تجليات النخبة والعامة، وجوهر هذا الزعم ينتهي إلى أن العقل السوداني ظل يعيش حياته الخاصة، دون تأثر يذكر بالقيم التي رفدته، وكم بليغة عبارة أن «ما لا يتأثر لا يُؤثر».

لحظات التحليل:

نطرح مزاعمنا حول لحظات بعينها، وأُولى هذه اللحظات هي (التُّرْكِيَّة)، وحقيقة إن وجود الأتراك خلق حالة من التشظي المستمر للذات السودانية المتفرقة قبلياً وعرقياً، فقد دخل الأتراك بدعوى عريضة وهي تحقيق أحلام محمد علي باشا في بناء امبراطوريته من الحجاز والشام وحتى مجاهل إفريقيا، لكن الحقيقة ليست مرتبطة دائماً بالمُعلن عنه، بل تؤسسها تجليات لأشكال اجتماعية تتفاعل معها وتغير في بِنيتها باستمرار، هذا إن لم تعد بناء الحقيقة المدعاة كل مرة ومن جديد، هذا الدخول التركي وجد مجتمع منقسم على نفسه، وهذا صحيح إذ اكتفت كل جماعة قبلية بمضاربها، ووطنت أفرادها على نسخة بدائية من الوجود، نسخة محكومة بالسلب والإقصاء، لكن والحال كذلك، فإن الفترة التي قضاها الأتراك في السودان أعادت بناء مجتمعه بصورة كان يُظن أنها تعبير جديد عن الواقع، وما بان لنا

في تحليل هذه الظاهرة؛ ظاهرة (التركي والمتورك)، أنها لم تعيد البناء على أُسس عادلة، فكل الذي فعلته أنها قسمت المجتمع إلى ثنائية ظلت محتفظة بحمولتها المؤذية، حمولة التناقض والإنكار، كما أن هذه الثنائية لم تكن أمراً طارئاً على الغزاة أنفسهم، فهم يعبرون عن أدق تجلياتها، أليسوا أتراكاً وألبان ومصريين ومغاربة، أمر أشبه بقوات المرتزقة لا يجمع بينهم سوى عقيدة العنف.

إن غزوة محمد علي باشا أحدثت صدمة كانت كفيلة بصنع قوى اجتماعية قادرة على الانصراف أكثر إلى المداهنة، وعمدتها هو التصالح مع فكرة الاستعمار بل خدمته، هذا رغم ما يقال عن المقاومة التي قابلت هذه الغزوة، لكنها مقاومة ذاتية تحمل صفة وطنية تدافع عن الأرض والروح، فإن من واجهوا حملة إسماعيل باشا (١٨٢٠-١٨٢١م) قاموا بذلك حفاظاً على أرضهم؛ أرضهم بالمعنى الاجتماعي أي حظوظهم القبلية المستندة إلى تاريخ ممتد مصنوع ومؤسطر في بعضه، وما كان لهم أن يفعلوا غير ذلك، لأنهم لم يستطيعوا حينها فهم فكرة الخط الناظم للحضارة، لذا فإن كل من واجه الباشا فعل ذلك لمصلحة تخص جماعته التي تربطها منافع بعينها، فقبائل السودان التي تصدت للحملة فعلت ذلك بوعي قبلي، وكان ذلك مقدر لها.

ورغم أن السلطنة الزرقاء من قبل حاولت جعل البلاد لُحمة واحدة، لكنها فشلت نسبة لسياساتها العقيمة، وقيامها على وعي طبقي يحتل فيه السلطان الموقع الأعظم كونه «ملك اللَّيْل وَالنهار، وَالشَّمَال وَالْجَنُوب، وَالْبيض والسود، والفونج وَالْعَوَّام، وَالْأَشْيَاء الظّاهِرَة وَالْبَاطِنَة، وَالْخاص وَالْعَام، وَالْإِسْلاميَّة وَغَيْر الْإِسْلاميَّة». ولتمرير هذه السلطة استعانت الدولة برجال الدين (الفُقَرا) سند

اجتماعي منحهم بالتداول والتبادل حظوظ اجتماعية جعلت منهم نخبة ذلك العهد، فهذه دولة قامت على ثنائية (السلطان والفُقرا)، كما أنها لم تلتفت إلى بناء أية مرجعية ثقافية، بل ظلت محكومة بالعرفان المتخلف حتى عن النسخة المشرقية له. وقد يتساءل القارئ عن غياب سنار عن لحظات الكتاب، وهذا سؤال مشروع وضروري وذكي، ودافعه في ذلك أنها أحق بالتحليل لما استبقته تجربتنا الحضارية من سنار محفورة في جوهر أفعالنا السياسية، بل إن أعمالنا القادمة ستأتي مطبوعة بأثر سناري لا تخطئه العين، وإجابتنا أن سنار لحظة مهمة للغاية في مسار الحضارة السودانية، وقد قامت كتابات كثيرة على التصدي لهذه المَهمة، لكنها لا تزال تحتاج إلى عمل يستوعب المتغيرات في المناهج والكشوف التي ظهرت حول تمثلات سنار في الوعي السياسي فينا، ونظن أننا مطالبون بإنجاز عمل منفصل يقوم على تحليل جديد لنصوصها الأساسية (طبقات ود ضيف، وكاتب الشونة) مع الاعتراف بالجهد الكبير الذي قدمه بروفيسور يوسف فضل في الكشف والتحقيق لنصوص الطبقات، وإن كانت نصوص الرحالة الأجانب من لَدُن جيمس بروس وكايو وروبيني وغيرهم تحتاج إلى مزيد من العمل. فإننا نعد بإفراد عمل خاص بتحليل سنار، نفعل ذلك في الأعمال القادمة.

وعند الحديث عن التركية لن نتعرض إلى تفاصيل ما جرى من حملة الغزو (١٨٢٠م– ١٨٢١م) ولا توابعها، بل نركز أكثر في العقيدة السياسية التي حكمت إرادة الغزاة، وهذا أمر نعتقده مفيد أكثر في تحليل ظاهرة (الحكم التركي المصري) في السودان، لأن معرفة الأبعاد الأساسية تفيدنا أكثر من استعراض تاريخ الدخول وتدابير

الحكم والسياسات المتبعة، وعلى أهمية هذه الجوانب وضرورة النظر فيها بصورة موسعة، إلا أن الكتاب يروم الكشف عن ماهيات أولية لهذه الفترة فيكتفي بمحاولة تقعيد الأسباب الرئيسية التي كانت تقف خلف الغزو التركي، وما خلفته من تقنين وتجذير للعامي والنخبوي، وكيف سارت هذه المركبة المختلة بالثنائية حتى وصلت إلى عصر الخريجين.

أما اللحظة الثانية (الْمَهْدِيَّة) وقد كتب الكثير عن هذه الثورة – الهبة – التغيير...إلخ أي اسم نحن موافقون عليه، لكن ليس المهم التسمية قدر محاولتنا البحث عن الفاعلين، وتحليل أدوارهم الخفية منها والُمعلنة، ونعرض لدقيق العلاقة بين المهدي وخليفته، لأنها كاشفة عن تفشي هذه الثنائية – الخاصة والعامة – وبعبارة الراهن (الهامش والمركز) – وكيف تطورت هذه العلاقة بينهما، وَعَمَّقْت حضور سياسي للفضائين (النيلي والغربي) وهذه العلاقة تحاكي نماذج شبيهة تنتمي إلى عصر الفونج، وكيف أن المهدية صنعت معنى جديد في السياسة، أي بشكل أكثر وضوحاً قعّدت المهدية تصور عرفاني للسياسة، وهو هيمنة المعنى الخلاصي غير العقلاني على العالم وإنسانه، ومن أدوات ذلك فقدان القدرة على التخطيط، واعتماد العنف أداة حرة ومطلقة وجبرية، لأنه لن تستطيع إقامة معنى في السياسة حال كانت سجينة الفرد، لأن الفرد السياسي يتحقق وجوده بالتخويل لا الجدارة الذاتية المطلقة.

ولأن الخليفة عبد الله شخصية مركزية في الحديث عن الدولة المهدية، لذا نسعى للكشف عنه من جديد، كشف لا يتعلق بترديد ما كتب حول الرجل من أطراف عديدة، إما ناقمة أو محتفية أو بين بين،

بل الذي نذهب إليه يتعلق بتكوين الرجل وطموحه السياسي ونهايته المتوقعة، ونحاول قدر المستطاع وبتواضع شديد تقديم خليفة آخر غير مستهلك في تدابير الكتابات القديمة والمعاصرة، وفي ذلك بعدنا عن الأحكام الجاهزة والأوصاف المركبة بالقوة على الرجل، نفعل كل ذلك لأجل فهم ممكن وموضوعي لمآلات الفترة المهدوية على بقية التراث السياسي السوداني.

واللحظة الثالثة (الحُكم الثُّنائي، الإنجليزي/ المصري) إذ سيعود الاستعمار المتدثر بالثنائية مرة أخرى، ولكن بلباس جديد، وعتاد سياسي مختلف عن السابق، وإن كان مستثمر فيه، فَالنُّخَب الصَّاعِدَة إلى سطح الظاهرة الاجتماعية تخرج حاملة شرخ لن يلتئم بسهولَة، وسبب ذلك يعود للآثار التي جذرها التعليم الحديث، التعليم الذي قصد منه إعادة بناء الضحايا بشكل يعود على المُستعمر بالفائدة وبأقل التكاليف، وبسبب من ذلك تشظت روح النخبة الجديدة بين الإنكار والتقليد، والتحاسد والمنافرة غير الإيجابية، فانتجت مثقف في قطيعة مع واقعه، لكنها ليست كاملة، وقصد أن يظل الحاضر مؤرقاً له وشاغله على اللحاق بركب المدنية المزعومة، مثقف دوره لا يتعدى الانصياع لأشواق المثالية ولا يملك خارطة طريق.

وفي الكتاب نحاول فحص معالم ومشاغل حكمت تكوين الخريجين، مما كان له الأثر السيء في المستقبل، فقد عانت هذه النخبة من ثنائية هي الأخرى أشد أذىً من سابقاتها، هي ثنائية الْهُوِيَّة، بين استعمار يريد إخراج مصر والثقافة العربية الإسلامية من التِربة السودانية، أو على الأقل يُكيف حضورها من جديد، رفقة أوهام الطبقة الحاكمة في مصر الخديوية أولاً والناصرية لاحقاً، تلك النخبة التي ما

انكفت تعمل بجهد غير محدود لبناء أنصار لها وسط الخريجين، و لم تكتف بالتعبئة السياسية بل استخدمت الْهُوِيَّة المدعومة باللغة والدين، فعلت ذلك لأجل بناء تحالف جذري تقوم أَعمدته على أسطورة كبرى تجعل السودان دولة عربية مشرقية، مما ينافي التكوين الحقيقي، فنحن لسنا مشارقة أو مغاربة حسب التقسيم الكلاسيكي للثقافة العربية، وأسطورة أننا جسراً كذلك بين العرب والأفارقة، واجبنا العمل على التخلي عنها وتخليص ذاكرتنا الحضارية من تبعاتها.

كما أن القطب الثاني لم يكتف بدوره السابق بل تعاظمت عنده مشاعر الأذى، فالإنجليزي الإداري والمدرس (وهل من فرق؟) انصرف جهده نحو محاربة أي محاولة ربط للدين بالسياسة، أو بعبارة أدق التفريق بين القيم المحلية والسُلطة، فعل المستعمر الجديد ذلك خوفاً من مهدية جديدة، وللمفارقة كان هو من صنعها لاحقاً عملاً على تدارك الخطر العربي المرتبط بمصر، والمتمثل في نظرهم في الثقافة العربية، لكن هذا لا يعني أن الاستعمار حارب الثقافة العربية، فهذا لا يعنيه كثيراً، الاستعمار كان شغله الشاغل ترتيب إداري باهر يجمع به بقية نياشين توضع على صدر صاحبة الجلالة، ونقرأ كيف كان العقدان الأولان للإدارة الاستعمارية في السودان سنوات قمع المقاومة والتمرد وبسط الأمن والسلام وفرض «هيبة» المستعمر، أما السنوات (١٩٢٠م/١٩٤٥م) شهدت وضع اللبنات الأولى للبنيات الأساس للنقل البري والاتصالات الهاتفية والبرقية والتعليم الحديث ممثلاً في إنشاء كلية غوردون عام ١٩٠٢م[٥].

٥ حسن عابدين : سودانيون وإنجليز (الوجه الإنساني للعلاقة التاريخية)– دراسة توثيقية في التاريخ الاجتماعي – دار مدارك للطباعة والنشر– الطبعة الأولى ٢٠١٦م– صفحة (٥٥).

أما رجال الدين فقد تم صنعهم بطريقة مشرقية ممتازة، والغرض من ذلك ان إيقاف مناصرة الأتراك، ففي الحرب العالمية الأولى تجمعت عند حكومة السودان الاستعمارية مخاوف عودة الحمية الدينية بدافع الولاء للباب العالي وخليفة المسلمين، وحقيقة لم ينل هذا الشرف إلا السلطان علي دينار (١٨٥٦م – ١٩١٦م) وهو بعيد هناك في مملكته التي فضل سياستها على أسس تخص جغرافياه الثقافية والإثنية، وقد عوقب بذلك وقتل، أما الوضع في السودان شماله ووسطه كان إنجليزياً بالكامل، ألم نقرأ «سفر الولاء» الذي يعكس التضامن المطلق في الوقوف إلى جانب الإنجليز في حربهم ضد الحلفاء ومن بينهم الأتراك العثمانيين، فقد وقع على هذه المذكرة التي صاغها ونجت باشا، وكانت جواز المرور للوفد السوداني الذي ذهب إلى بريطانيا لتهنئة الملك جورج صاحب الجلالة في العام ١٩١٩م، وقعها كل من: (السيد علي الميرغني – السيد عبد الرحمن المهدي – الطيب هاشم (مفتي السودان) – أبو القاسم هاشم (رئيس مجلس العلماء) – إسماعيل الأزهري (القاضي الأكبر، دارفور، وهو جد إسماعيل الأزهري رافع علم الاستقلال) – السيد ميرغني السيد المكي (رئيس الطريقة الإسماعيلية في السودان)، وانضم لهم لاحقاً الشريف الهندي.[٦]

وفي الكتاب نحاول الوقوف بالشرح والتحليل لبعض نصوص نخبة الثلاثينيات، اخترنا منهم: عرفات محمد عبد الله (١٨٩٧ – ١٩٣٧م) – معاوية نور (١٩٠٩– ١٩٤١م) – التيجاني يوسف بشير

---

٦ السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (جدلية التركيب) – محمد أبو القاسم حاج حمد– الجزء الأول صفحة (٢٠٠)– ١٩٩٦م International Studies & Research Bureau
Biritish West Indies

(١٩١٢– ١٩٣٧م) –محمد أحمد محجوب (١٩٠٨– ١٩٧٦م) – أحمد خير المحامي (١٩٠٢م – ١٩٩٥م). ويقع صدق هذا الاختيار على عاتق المؤلف فقط، فليس من معيار حاكم جعلنا نختار من نختار ونقصي آخرين، فالفكرة تتلخص في جودة ما قدم هؤلاء، وبطبيعة الحال ليسوا هم فقط الموصوفين بالجدة والفكارة.

وختاماً نتوقف عند ما يمكن تسميته بـ(مستقبل الوعي في السودان) عبر مناقشة مفهوم المثقف وأدواره المُعلقة، وخراب الأحزاب، وأصابعها المشتعلة ترسيخاً للتخلف في تجربتنا السياسية، وفشل الديموقراطية السودانية، وقضايا أخرى حول المدينة والإنسان وتوحش الحداثة.

وما سعينا إلا محاولة الوصول إلى معنى جديد في العقل السوداني.. معنى يؤكد ضرورة النقد المحروس بالعقلانية الإيجابية. وإذ نفعل ذلك فإننا لا نملك إدعاءات غامضة، أو نطمع في تقديم تعاليمية ظافرة، إنه السؤال لا أكثر..

الخرطوم نوفمبر ٢٠١٧م

كَيْف تُصْنَع (الْعَامَّة)؟!

إن الأمم باستمرار بحاجة إلى رمز، لأن هذا الرمز يوفر لها المعنى المثالي من الحياة؛ حياتها البائسة – الناقصة – المُملة، إنها تُرمز كل نواقصها فيه، ومن شروطه الحضور الكاريزماتيكي: ثائر – مناضل – بطل قومي – أو حتى بطل رياضي...إلخ، وإن لم تجده فإنها تصنعه بمادة الخيال والخرافة، والعامة مجبولة على طريقة قهرية في العيش، ويشير لوبون إلى أن شرط حياتها يتطلب ذوبان الشخصية الواعية لها، لأفرادها يعني، في المجموع، وأن تظل مشاعرها وأفكارها محكومة بمزاج كلي، وهذا ما يشكل الخصيصة الأولى لها[٧].

وحقيقة مشكلتنا السودانية وفي مواضع عديدة هي من صنع النخب التي تمثل الظاهرة الاجتماعية، حالنا وحال أي أمة يتصدر مشهدنا طلائع بعينها، فالنخب التي نسجت حضورها كونها أجدر وأكثر ناطقية، ظل جوهر تفكيرها محكوم بالظن أنها تصنع الواقع، تصنعه وحدها، وأنه يحق لها أن تؤلف العقل الجمعي للجماهير وفق تشاء، وأن تحشوه بالبلاغة المُهْلِكَة، لأن قواعد الواقع ينبغي لها أن تظل مملوكة بالكامل لتصوراتها، ونَظمها – أفكارها المنتقاة بعناية، وهنا ما على العامة إلا الرضوخ والتوسل لنزع حق النخب في الحديث نيابة عنها، إذن لابد تحتاجهم دليلاً عند التيه وفقدان الثقة، تفعل ذلك باحتياج رغائبي غير مؤتمن حتى على نفسه. ولذا فإن العامة باستمرار تحتاج إلى بطلها المُفدى، أو نماذجها الأسطورية، وتخلع عليهم صفات ليس بالضرورة أن يتحلوا بها، بل هي تعبير عن نشدان المثال؛ المثال الفرد المطلق ذي الأجنحة العديدة، فعَّال لما يريدون.

---

٧ سيكولوجية الجماهير– غوستاف لوبون – ترجمة وتقديم هاشم صالح – دار الساقي – طبعة ١٩٩١م – صفحة (٥٨).

ونحن هنا نستخدم تعبير (العامة) مرادفاً للجماهير وهي العبارة الأكثر حضوراً في ذهننا الثقافي بشكل مفرط، ومن قِبل النخب الاجتماعية، وأقرب وصف لهذه الجماعة الموصوفة بالعمومية أنها جنس اجتماعي آخر، يمارس حيواته وفق معايير خاصة، غير مولعة بالتدبير والتقنين، والنمذجة مُمْتَازَة الْحُدود، مسننة الأُطر، وفوق ذلك فإنهم جماعة من الناس غير مهمومة بلعبة المنطق، وتنتظم حيواتها صور حلال للواقع، الواقع كما هو، وإن اتصل سعينا لإيجاد تعريف مريح للـ(الْعَامَّة) فإن أقصر درب هو التعريف الفلسفي، لما يقدمه لنا من تأسيس نظري خالي من الآثار الأيديولوجية، والشُحنات الموجِهة، أليست الفلسفة معانى مجردة من فاعلها. وفي تعريف (العامة) نجد في المعاجم الفلسفية أنها كل ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول، وفي ذلك فإن أفعالهم تتصف بالجماهيرية والتذويب، كأن نقول: إضراب عام – تعبئة عامة...إلخ، والعامة مرادف للجمعي Collective ويقابله الخاص Special والفرديIndividual والمفرد [8]Singular. أي أنهم جماعة يتحدون في تدبير المعنى العام للظاهرة الاجتماعية، وفي ذلك يؤدون أدواراً مرسومة، ويتحركون بشكل لا إرادي، هم قوة مُجمعة بشكل وظيفي مؤقت المفعول، وما يجمع (العامة) أنهم مجموعة أفراد متشابهين يؤلفون كلاً واحداً كجيش وشعب[9]، وليس لهم قواعد مصممة بعناية، لذا فهم مُجَهزُونَ لتسيّير القمع بهم من مكان إلى أخر، ورد الفعل المتوقع من قبل النخب هو إنكار حقهم في الكلام، مع العمل على توظيفهم بما يحقق

---

٨ المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والإنكليزية والفرنسية واللاتينية) – جميل صليبا – الجزء الثاني – دار الكتاب اللبناني – ١٩٩٦م. صفحة ٤٨ – باب (العين).

٩ سابق – الصفحة (٤٨).

مصلحة الفردي والخاص، وقد صُمِمَ العقل العامّي على نماذج للتعبير غير مسموح بها هناك في أعلى القائمة؛ القائمة التي تضم النخب على قمة سلسلة الارتقاء الاجتماعي[١٠].

ولعل قمة ما يتغيه العقل الصرف للنخبوي الممتاز صاحب الشمول والسماكة، أن يتصرف بالعامي وفق تجلي اللحظة وما تُمليه، فلا وقت للتفكير، فقط نفذ، ثم دع عقلك يعمل، ويتحكم في ذلك تدبير ماكر يتناول العامي كونه فاقد للأهلية، وعدة شغل النخبوي هي: المجانية في المقولات، والتجسيم المتمظهر في صورة مُجَمدة للأنيق المخادع، صورة غايتها المداهنة، والانصراف أكثر ناحية التَّمْيِيع والسلب، كما أن هذه (العامة) منها تشكل التعبير الشهير (الرأي العَام) والتعريف الدقيق لهذا التعبير هو: العقلية الاجتماعية- بقوة اجتماعية تظهر مع إدراكها ذاتها (وهذه منتفية بعض الشيء في حالتنا السودانية) وينتج عن ذلك تشابه الأحكام التي يصدرها عدد من الأفراد إزاء بعض الأشخاص.[١١]

كما أنه وبسبب من تغافل العامة يوفر حضورها إلى الميدان تسهيل توظيفها، تفعل ذلك بوعي كامل طمعاً في رفع المسئولية عن نفسها، وهذه آفة من آفات الجماهير، إذ هي دوماً عُرضة على طول الخط لتحمُل وزر الفشل المقيم، وقد يُعجب النخبوي جداً أن يتجلى المجموع بالغياب، أما حضورها فمطلوب فقط وقت الحاجة، ومن مواصفات العامة أن تكون على الدوام مشغولة باليومي ورهينة المنتظر

---

١٠ نظرية داروين في النشوء والارتقاء والتي تمخض عنها توصيفات مثل: البقاء للأفضل، وهنا في السياق الاجتماعي البقاء للأصلح أو الأقوى بلغة السياسة.

١١ راجع في ذلك: معجم مصطلحات علم الاجتماع- جيل فيريول- صفحة (١٣٠).

والمأمول، ما يدفعها دفعاً أن تمتهن المدح، وترهف للمخاتلة، جموع غير مسئولة عن نتائج تصرفاتها كالأطفال، إذ بذلك توفر للنخب أرباحاً موزعة على القيادة، وفي هذا التركيب للعامة يظل المعبرون عن القيم الكلية يمتحون منها دوماً في تخلُق غير نهائي، وحتماً ينتهي الأمر بالجماهير الطيبة إلى تعليبها ساذجة ومرحة، كثيرة الطلب، وأيضاً عديمة المواجهة، ومفخخة للآخرين.

فكما أن السلطة هي الحرب بمعنى آخر كما يقول ميشيل فوكو[١٢] فإن التقسيم الكلاسيكي بين سلطة وعامة، أو نخبة وعامة، يخدم السياسة بهذا التقسيم المخاتل، فالذي يُركب الخاص هو العام، والعكس صحيح، إذن الأمر لا يعدو تنازع في حقل القوة، والتأسيس هنا تبادلي، لكن السؤال المركب هو، ما آليات صُنع العامة؟ وعلى ما في هذ السؤال من تعقيد إلا أننا نحاول، فالأقرب وجود محددات يتم بموجبها صناعة العامة، وصناعة هذه تعني تحشيد أكبر قدر ممكن منها لأجل ممارسة أكبر قدر من السيطرة، ومن هذه المُثُل: (الدين – التراث القومي – الأحلام بل وحتى الخرافة...إلخ)، وفي حالتنا السودانية فإن المحدد الأكثر شغلاً ليس الدين في نظرنا، وإن كانت بعض الجماعات تستدعي ذاكرة دينية مصنوعة بعناية ومستندة على لحظات مثل (سنار الإسلامية)، ومنها من يستخدم ذات الثيمة ولكن عبر توليفها بشكل مغلف، مثل الحديث عن تراث قديم نسميه جذرنا في النوبية القديمة، أو المسيحية أو حتى تراث الكُجور والأرواح عند البعض.

قلنا إن المحدد الشغال في بناء الجماهير ليس الدين بل الذاكرة القبلية المحتشدة برموز للقوة والجسارة والجدارة والكرم والإباء

---

١٢ راجع كتاب: في الدفاع عن المجتمع ٢٠٠٣م.

والتعصب، هذا بائن جداً في شعرنا المُفعِل للأحاسيس، كأن نقرأ مثلاً في قصائدنا المعتقة أقوال تعكس تفشي توظيف التركة القبلية فينا، مع محاولة تعميمها وجعلها قومية:(نحن أولاد بلد نقعد نقوم على كيفنا – في لقى في عدم دايماً مخضر صيفنا – نحن أب خرس بنملاه وبنكرم ضيفنا – ونحن الفوق رقاب الناس دايماً مجرب سيفنا..) وغيرها الكثير وبلغات مختلفة اختلاف وتنوع اللسان السوداني، وواقع الحال أن كل الأمم تفعل ذلك، فلو بحثنا أكثر في موروث الدولة الحديثة فإن القيم المشتغلة على تجييش الجماهير حاضرة وبعناية، فمن يراجع ما يسمى بالأناشيد الوطنية للشعوب والأمم بغير عناء يجد تجليات القيم الموصوفة بالعليا، والعامة والتي يراد استثمارها بشكل أو بآخر عند كل ملمة، وذلك لأن الشعوب تعتمد في وجودها على الأسطورة. كما أننا نجد في تراثنا الموظف الشخصيات المستدعاة من الذاكرة رغم أن بعضها أسطوري في جوانب كثيرة من حياته، لكنها تمثل نماذج لطغيان (الأنا) القبلي على الـ(نحن) الجمعي، ولذلك نقول بأن دراسة شافية يقدمها باحث مجتهد عن تغلغل قيم القبيلة فينا ستدعم شواهد زعمنا هذا.

ولعل الجماهير السودانية تجمعت على أساس من طائفية، وإن كان أكثرها حضوراً هي الطائفية الأسرية، وفي نهايات تخلُقها اتخذت شكلاً قبلياً، والدليل على ذلك أنها تعايشت وباستمرار ولا زالت مع بُنى قبلية ومعهم شكلوا جمّاع الوعي عند السودانيين مطالع القرن العشرين. ولا نريد سلب الجماهير حقها في الوعي والانتماء، لكن المشكل أكبر إذ يتعلق بانصراف المثقف والدَّعي بنخبويته ناحية الوعي ذاته، ولذا فزعمنا هنا أن النخبة نفسها صنعت حضورها اعتماداً على

ذات الثيمات الموصوفة بالبدائية والمتخلفة، وهي المتوهمة كونها عدو الحداثة المتخيلة. ومن تمثلات هذه الحداثة المتهمة في شرفها الحضاري، أن تكاثرت في النخب أوهام صناعة العامة لأجل أن تمنح نفسها حق الوجود، بل أن تصنع امتيازها على كره من العامة ومن يشاكلها.

«البنية الخفية» في تكوين الجماهير:

وحقيقة لقد تغذت الذهنية السودانية على بنية خرافية، تتجول فيها أرواح تائهة، وأخرى ممسوسة، وهذا لأنها الوريث الشرعي لفترات الغنوص السوداني متمثلاً في العُهدَة السنارية، وحضورها العميق في البنى العقلية للسودانيين، كما أن هذه الذهنية مرعية بالكامل من قبل أوهام مُعلبة تتحرك في صميم الوعي، ما دعى السوداني أن يتوسع في التكور والاندساس فوق التبرير مهنة للجميع، وهنا فكل القوانين والسياسات مشلولة تنتظر الأذن الذي لا يأتي. لذلك فإنه يتوجب على الباحث في الظواهر الاجتماعية أن يتعمد إقصاء كل ما هو بائن وممكن، لينصرف جهده نحو الحفر والتوسعة في أشكال كان من الممكن الاستسلام لها دون أدنى كلفة، فالوجود يتشكل في صيرورته آخذاً معه الوقت والإنسان، وتمسكاً منه بالشرعية يتعاطف مع العنف والصورة، صورة الواقع وخباياه، أي دور الباحث يتلخص في تفكيك بنية الواقع طمعاً في وضع يده على العلاقات المخفية رغم كونها مؤثرة في كثير من أشغال الحاضر ولها ممثلون ملثمون.

ومن مآلات الضبابية في فهم الواقع تلك الانشطارات المميتة بين واقع الصورة وتعانفها في الذاكرة، صورة الواقع الذي نعيش، وعنف الذاكرة التي تعمل حثيثاً على تغذيته، وفي ذلك تتعارك ذوات عديدة

تمنع عنا اللحاق بالتفاصيل والغوص في تصنيفها، فإنه لو تقاصر الوعي عن ادراك المعنى المغلق من السلوك والعادة لماتت حينها دوافع الخلود بالرمز، وتشيئت الأساطير مادة غير قابلة للتكييف، وهنا فلا أسطورة أوسع تجلي من الوجود ذاته.. أليس الوجود هو الصيغة الأكثر تعقيداً للفناء.

ولعدم انتباهنا لمزالق الثنائية في المجتمع غاب عندنا أنه يخرج من كيد كل ظاهرة اجتماعية ضلت طريقتها واستعانت بالنخبة حد الشبع؛ تخرج طبقات جديدة تظل متخفية باستمتاع ومعلنة رفضها السلمي في ظاهره لكل أشكال التطبيع من رموز الظاهرة وآلياتها، في ذلك فإن المجتمعات المشحونة بالمنع واللاممكن والعيب وفنونه، تتشقق عنها أجيال جديدة، وأفكار حادة ولكن في صمت، هي هكذا تتناسل من دواخلها قيم غامضة وقوانين شديدة الحساسية إن تعرضت لفئات من عقابها هي، فالمسئولية الاجتماعية عندما تتقلص فيها مساحة التسامح مع المتعصبين تنتج نقيضها المر، وتشذب نفسها برفق شره، ومكرها في تخفيها، فبالفعل تصطك لنفسها مصطلحات مجانية لا عبء فيها ولا وزر. فالظواهر الاجتماعية خادعة جداً طالما انها مقوننة (من قانون) فهي تكتفي برفع الرايات على أبواب الخيام فترتاح الخيول المتعبة دون أية كلفة للنظر في المضيف وبؤسه حاله، وهذا أدعى للقول أن السلوك مرهون بالقناعة، والإيجابي والسلبي نسبيان بل وزائفان، بفضل من قواعد تتشكل عند فراغ المضمون من رئته المشحونة بالتراب، وفوق.. فوق تتدلى أقمصة ممزقة لبقايا محاربين آنس الناس المرور تحت عباءتهم، والتبرك بما يتساقط من حبيبات القطن التي لامست يوماً ما جسد ما كان أن يكون إلا رمزاً مقدساً لقادمين رغبوا فيما منعوا عنه.

ومع جملة الفاعلين بان لنا صعوبة تحديد وجه الأزمة، ذلك أنه وفي خلوات الذهن لحياة الفرد ممكناً في جماعة؛ أنه وبلا دوافع يمارس خيانته للعالم عبر التركيب الممعن في الشطارة لقناته وسط ممكنات بحتة، يمهرها بنصف ذكاء وبعدة متعة خانقة، محققاً انتشالها عبر التنكر المستمر لذكرى حياة خاملة يعيشها البشري مثقلاً بالهموم، ومعترفاً بفشل مقاربته لوقائع الحياة، فتبدو أسئلة مثل: (النهضة – التطور– الاستعداد للمجانية...إلخ) هي ثمار حصاده المقنع، هي تلك الحياة التي يعيشها المنسيون من المُركبين بالقوة، ومن شراح المتن المذهولين بالبيان والخطابة حد التخمة، ولكن في غمرة إنكارهم فقد خُلقوا من مساءلة مستمرة للنفس عن حريتها.

ومن بدايات النظر في الواقع العمل على تحديد مسارات النظر والتحليل، والواقع المقصود هنا هو الأرضية الاجتماعية للسودانيين والتي نبت فيها جيل كامل انيط به التغيير والتحرك إلى أعلى لصالح القيام بعملية تجسير ناحية المستقبل، وهذه المهمة بالغة التعقيد عادة ما توكل إلى من نطلق عليهم مجازاً (النخبة) وتحت هذه الكلمة السحرية تختبيء أزماتنا ورهاناتنا الخاسرة.

المدينة المحرمة..صراع الحداثة وتريفها:

في محاورة من محاوراته المفقودة والتي ينسبها البعض لفترة شبابه يحدثنا أرسطو (٣٨٤ ق.م – ٣٢٢ ق.م) عن دور العقلانية في بناء الحضارة، ودور البشر «الجدد» في اكتشاف وسائل للعيش تجمع شمل الناس، يقول: «لقد كان على هؤلاء البشر الجدد أن يعيدوا بناء الحضارة، فكان عليهم أن يكتشفوا من جديد الوسائل والطرق

الضرورية للعيش، وأن يخترعوا مرة أخرى الفنون والصناعات التي تجعل الحياة ميسورة ومحبوبة، كما كان عليهم ثالثاً: أن يتجهوا بأنظارهم إلى نظام (المدينة) ليسنوا القوانين وينظموا الروابط لجمع شمل الناس فيها وضم أجزائها بعضها إلى بعض، وهذه العملية – عملية سن القوانين وجمع الشمل – هي التي سموها : الحكمة. ومن هذه الحكمة كان «الحكماء السبعة» الذي حددوا الفضائل التي بالاتصاف بها يكون الشخص مواطناً..»[١٣]

والمدينة (مدينة أرسطو المثالية) التجلي الحاضن لهذه الجدلية بين نخبة وعامة، تاهت عن نفسها، وتدثرت بأشراط وهمية للحداثة، حداثة في قطيعة مع الواقع، وهنا مكمن أذى الحداثة التي تعتقد في القطيعة بمعنى التجاوز، وإن كان نيتشه[١٤] محقاً في مفهومه للتجاوز، إذ أنه كان يقصد به استضمار الواقع والماضي والعمل على تجاوزهما عبر الاستعياب والتمثيل، وقد قعَّد أرنولد توينبي لاحقاً هذه الخصيصة في شغله التاريخي حين أشار إلى الاستيعاب والتجاوز في معنى الحادثات، ولعله تأثر بأفكار بن خلدون في (المقدمة) حول الدورات المتعاقبة في الحكومات وتحكم العصبيات في ذلك، وليس هذا الكتاب محل بحث تفصيلي لهذه العلائق الواجب الإشارة إليها، لكننا نشير إلى مشكلة الفكر السوداني أنه لم يخرج بعد من هيمنة اللامعقول وفضيلته تكديس الوعي بارد الأطراف، وينبهنا فنجنشتاين (توفي ١٩٥١م) إلى قضية التراكم والتكرار لا التخطي، وهذا ما بات

١٣ الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه قضايا في الفكر المعاصر ص ١٥ بالرجوع لـVernant Ibid.,p.١٣٣.

١٤ يشير الفيلسوف الألماني نيتشه إلى مفهوم التجاوز، ويطرح نيتشه التجاوز بمعنى القطيعة مع الماضي، راجع كتابه: « إنساني، إنساني جدا « عام ١٨٧٨م.

يعرف بالفلسفة التحليلية، وشعارها المرموق (ليس مهماً ما أعرفه، بقدر أهمية ما هذا الذي أعرفه؟!)، وحاجة الفكر السوداني إلى هذه القاعدة مُلحة.

إن ساكنة المدينة الجديدة ومواطنها غير الممتاز، مواطنها الذي ترك براءته هناك، وقَدِم مكرهاً ليبث نفسه من جديد في بيئة حديثة شاقه منها التنسيق والضِبط والقانون، وأكبر مشاكله هي كيفية النأي عن سلسلة صراع الإرادات الموجبة إعادة التنميط، إن المدينة المُستغَلة من قبل أقلية تسمي نفسها (نخبة) ألزمت كل القادمين نحوها أن يدونوا تنازلهم بالمجان، ويسلموا عُدتهم وأسلحتهم، أن يكتبوا بسلاح التفويض؛ تفويض مفتوح للنخبة، وبلا حساب، وهي تفعل ذلك بعد احتلالها المدينة التي باتت أكثر خوفاً من الافصاح عن نفسها، وإن حاولت فهي مقموعة بالتحدي، وحاملة العامة على السُخرة الفكرية، فالمشروعية التي تدعيها النخبة تمتاز بمطلق السلطة والطاعة والانخراط من قبل الجميع دون وعي، وآفة هذه الطبقة الاصرار على الهذيان؛ الهذيان بأن كل شيء في مكانه، أما المضافون بواو المعية لهم أن يعيشوا داخل مدنهم الخاصة على أن يمنحوا حيزاً خاصاً داخل القرية الكبيرة التي تعيش فيها، هذا حال باتوا أكثر تواصلاً فيما بينهم، وأحكموا قواعد تخصهم وتدبر أمرهم، أما ما سيجعل النخبة تطلق انذارها المبين وهو: كيف نحمي الحداثة المزعومة من مزالق المواطن الجديد؟، وشعارها المرموق «ادخلوها مستسلمين».

ولعل هذا من بقية سياسة المستعمر الذي بنى مدينته عند قدميه وسماها الخرطوم، واحتفظ بالسكان الأصليين داخل شبه مدينة، وإن عبروا نحوه فالأمر مشروط ودقيق، ومن آثار ذلك أن تشبعت التجربة

الاجتماعية الناشئة حينها على شرط من المدنية جديد، تشبعت بنذر الخلاف والتعصب في الرأي والاعتداد غير المنتج بالنسب والموقع، وكم كان محمد عشري الصديق (المنسي)[١٥] محقاً في وصف حالة القوم آنذاك، سودان العشرينيات إذ بان له تغلغل العصبية في مجتمعه الناشيء، كتب يقول: يقولون إن «السودان مهد التعصب» وأصدقكم أن هذا القول لا يفقد كل قيمته (انظر كلمة (كل) تشير إلى الدقة في الكتابة– المؤلف)، عند البحث والاستقراء، فلماذا نحن متعصبون؟! نعم لا يزال بيننا قوم متعصبون – يتعصبون للجنس واللون والمعتقد واللبس أيضاً. ولا يزال بعضنا منقسمين بطوناً وأفخاذاً لا يفيدنا وجودها ولا يضرنا عدمها. نحن جميعاً ندين بدين واحد ونتكلم لغة واحدة أو نحاول تحقيق ذلك، ونحيا حياة متقاربة الحظوظ متشابهة الظروف.. ففيم التعصب إذاً».[١٦]

إن ما سطره عشري الصديق يكشف عن حجم المأساة، ولا نغالي في تسميتها بذلك، فمجتمعنا لا يزال يعيش هذه الحالة من الانقسام والثنائية – نخبة وعامة – وهنا مكمن الأذى، والمتأذي أكثر من يوضع في خانة العامّي، إذ هو مُعرض للتوظيف واللعب بأحلامه وآماله بل وحتى ذاكرته.

والنخبوي ودون تعامي ينصرف باذلاً حضوره فينا؛ في الذاكرة أعني.. انخرطنا في الحداثة أو تسربت هي في شرايين وجودنا المتعدد، نحن من ورث القيم مجزأة ومبعثرة، وقد يتملك الكثير منا الشك في

---

١٥ القصد أنه لا نعلم أين ذهبت هذه العقلية النقدية من محل إعراب النخبة المتقاتلة على أبواب السلطة والكراسي؟!.

١٦ محمد عشري الصديق – آراء وخواطر – ١٩٦٩م– صفحة (١٧).

جدوى التأريخ والأرشفة للأشغال الاجتماعية المؤقتة للحياة «النوم- الأكل- العنف- الموت- الحب- السلطة...إلخ»، ولهيمنة طبقة النخبة صارت الأفعال تملك ذاكرتها الخاصة، وعبرها يمكنهم تفكيك شفرات غير معتمدة تُفسر ماهية الحقائق الاجتماعية.

(العامة) المتوهمة عند النخب:

إن ما نطلق عليه اعتيادي ومنطقي بالفعل هو في القلب منه كاشف جداً عن وهم كبير يسمى الحداثة، حداثة مُركزة بصورة مُرمزة، ناحية إنكار حقيقة التبديل المستمر في المواقع وفق ديناميكية الحضارة، لكننا ملزمون أن نوقفها على مستوى واحد من مستويات التحليل بسبب من تغييب متعمد لكثير من مستهلكيها، وحتماً نفقد حينها ميزة ما يسميه الفيلسوف النمساوي لودفيغ فنجشتاين بـ«رؤية المرئي» فالكلام الصرف ومن قبل عاديين هو الأكثر افصاحاً عن الواقع، ولذلك فبدلاً عن الانخراط في العمق والاستسلام للجوانية والنفسية يصح لنا الوقوف عند مستويات عامة كما هي، فالمعنى داخل سياقه أبقى من أي شيء، ما لم يتم تحققه دلالياً وإشارياً، بل ما نفسر به في الوعي الجمعي لدى الشغيلة عند النخبة يؤكد حرص طبقة في المجتمع على تأثيث دُورِها بعيدة المنال عن أيدي المقموعين في سجن العامة، وجوهر ذلك وجود محكوم بالخلاص ومتفكك الأوصال. إن النخبوي بريء، والسبب أننا من سمح له بالقيام بكل شيء نيابة عنا وفي الخاتمة نرجمه.

وقد لا يتاح للناظر في تجاريب الحياة أن يلمح بصورة مُجربة الأزمة التي يعيشها التذكار المستمر للواقع السوداني، وما يحمله من

متناقضات، فإن الأسس التي يقوم عليها الفعل النخبوي منقوصة بسبب من غياب الإرادة المطلقة للجميع، والسبب كذلك إيكال المهمة لفرديات متنازعة فيما ينبئ بانهيار قد يحدث، أما تاريخنا الاجتماعي الذي يحمل بين طياته زيجات مفبركة بين الواقع والذاكرة، صنع ويصنع باستمرار هذه العلاقة المضطربة فينا، والتي وصلت حد الثورة على القيِّم والتمرد على الأحكام حتى المُلطف منها بالتفسير والتقدير، فالمعجز لنا حقاً امتناعنا عن مجابهة التوتير المصاحب للصورة الكاشفة عن طبيعة حياتنا، توتير مطلوب لصالح نقاء الوعي وتنشيطه. فآفة ما كسبنا في ظاهرتنا الاجتماعية محض ادعاءات مربكة للنخبة السودانية[١٧] التي فضلت التودد إلى الجماهير عبر تسريب الأوهام، وقد بتنا أكثر طمأنينة أن هذه النخبة تعيش في الظلام، وتعتقد في سلامة المسيرة، وأنها تؤسس حضوراً جديداً للمجتمع بفضل من نباهتها المدعاة. ومن مشكلاتها كذلك رفضها الاستماع وتفضيل الحكي المجاني، إن هذا الحضور يتميز بصفات عديدة، أولها يجعل هذه النخبة تعتقد أن ما تملكه من أفكار هو المطلق، وتؤمن بصلاح النظر سديد وحديد، وأشكالها من التفسير تتخذ شكل لا تدريجي تتحكم فيه نسب من التركيز على العامة كونهم نسب عددية لا أكثر، وتتوسل هذه الطبقة من الناس بكل ما يملكه الآخرون، إذ تعمل على تنسيب كل شيء لصالحها، وبالتدريج تتحول من كونها لحظة من لحظات المجتمع إلى طبقة جديدة[١٨] وذلك عبر الدخول سراً، والخبَّ

١٧ لا نملك القفز على منجز الدكتور منصور خالد في كتابه (النخبة السودانية وادمان الفشل) الذي صدر في ١٩٩٣م، إذ هو نعي باكر لفشل النخبة.

١٨ من أعمق التحليلات التي قدمت في نقد مفهوم الطبقة هو كتاب «الطبقة الجديدة» ميلوفان دجيلاس – الصادر في ١٩٧٠م.

دون شبع، لأن هذا ما يُصلح لياقتها الذاتية، فيختلط لديها الممكن بالواجب، والمعقول بالخرافة، هي طبقة لها قدرتها الخلاقة على استثمار كل شيء، ومنها من يضرب بامكانية تربية المجتمع على نسق محدد من قيم وفضائل، وهذا التنميط دافعه الاستفادة من الجماهير، ورغم هذا الزعم لا نعدم من يفشل بسبب من ضعف إدراكه جوهر زبائنه، إلا أنها الكرة التي لا تغادر حتى تعود، والسؤال الذي تهرب منه القوى الحية في أي مجتمع هو، كيف يمكن صنع التغيير وأنت غير مقتنع بجدوى التتبع والاحتكام للنسبية وتكتفي بالنظر من أعلى سطح الظاهرة.

تغييب السؤال والإجابات المقدسة:

ولأننا محكومون بمنطق السؤال فيما ننشد، سيظل الهم العام مرتبطاً عندنا أكثر بطرح التعجب لا التبرع بالإجابات، والسبب كوننا جميعاً ضحايا للمعرفة، أعني أننا في ظل رق الحداثة نمتنع عن السؤال لكلفته العالية، إن السؤال عندنا لم يطرح بعد؛ وبعد هذه لا تعني براءة من تناسوا طرحه، بل هي دليل إدانة فقدان الأهلية لممارسة مثل هذه المهمة؛ مَهمة السؤال لا رضوان الإجابات وبريقها، فالالتباس الذي ألّم بالعقل السوداني في موسم حصاده الرهيق، هو كيف يمكننا تدبير معاشنا الفكري بفرط لذة وتشبع، وفي الوقت ذاته نركن للقديم؟ أي بصورة أخرى كيف يوفق الفرد بين رغباته الجامحة غير المؤطرة، وبين الحقيقة القائلة أن ثمة وجود آخر غير هذا المُتعيّن، وجود فيه كراديس من اللذة المقموعة، ولكنها معوضة بصورة أكثر خلود، هو سؤال ليس إلا.

وللإجابة عن أي سؤال يجب أن نضع في الاعتبار أولاً كيف؟

ومتى؟ ولصالح من؟ نشأت الأسئلة خاصتنا، ولأن السؤال حرفة الأقوياء فإن هذه الطبقة تظل تمسك لجام الجميع من سؤال لآخر، لذا فإن الفكاك عصي، والتهمة تظل موجهة إلى النخب التي تدعي قيادة المجتمع، وبسبب أن حركتهم الدائرية تخنق المعنى وتكبله يصعب تجديد الدماء في ظاهرتنا، فذلك يجعل ما نكتبه يأتي لمنع تجمع الأذى في صورة إجابات جاهزة ومجانية.

إن الطبقة المعنية وهي التعبير الأسمى عن أزمة الفعل السياسي في السودان، تسعى لاحتكار هوية خاصة لها دون آخرين، وتتبنى أوهام من جنس خاص، وتتلخص أزمتها أن أفراد هذه الطبقة يعملون خارج أُطر تأثيرهم، أي أنهم يتبادلون المواقع في دائرية لا تنقطع، كلهم في اليمين واليسار والوسط ويسار الوسط[١٩]. ولضعف المجال النقدي في العقل السوداني جرت هجرات كبرى ناحية ميدان السياسة، ما حدا بالمشتغلين على قضايا فكرية الانخراط في كيانات حزبية، وبعضهم كان دافعه الاسترزاق المجاني عبر ندب بضاعته وحيدة وطاردة لغيرها من أشكال الكلام، هذه المشكلة هي الأعمق في جسمنا الاجتماعي، وما أبلغ العبارة الدارجة في تلخيص الحالة التي تعانيها النخبة وهي عبارة (الكنكشة) إذ تفيد بخلاف التمسك والتشبث، فإنها أيضاً كاشفة عن الخوف والإحساس بالنهاية المحتومة، ولذلك فإنهم يعرفون موتهم الاجتماعي لو فرطوا في قارب النجاة الوحيد، والأمر معقد ويعود إلى المبادئ التي صيغت على منوالها أحلام النخب السودانية، فمنذ درسهم في غوردون منحتهم الإدارة البريطانية بطاقة تمّيُز بسبب التعليم الحداثي (تجاوزاً) والإحساس بالدونية أمام

١٩ فكرة التقسيم يمين ويسار وغيرها ليست دقيقة ولا تنطبق بوضوح.

المستعمر وبالتفوق بين أهلهم، ومن ناحية أخرى كانت الطائفية تُعَقد المشهد عبر النخب المنتقاة لتزيين وجهها، فلم يدخر السيد عبدِ الرحمن المهدي (ت:١٩٥٩م) تسويق مشروعه السياسي عبر استقطاب النخب، والرجل بحق كاريزمي يشبه الشخصيات العربية المؤسطرة بهالة من كرم وعطاء لا ينقطع، وبفضل هذه السمات كان حضوره جاذباً لكثير من المتعلمين، وفي الصراع السياسي لاحقاً عند نشأة الأحزاب استطاع الرجل أن يمارس تأثيره الخفي باتقان يحسد عليه، أما السيد علي الميرغني (ت:١٩٦٨م) فهو رجل حذر يقارب كل شيء بمعيار دقيق، ويتحدث همساً في أحلك الظروف، وفيه باطنية وغرائبية مكنته من التأثير على الكثير أيضاً من النخب الصاعدة حينها، وفي التنافس بين الرجلين لاستقطاب أكبر عدد من الوجوه وتجهيزها للعب بها مستقبلاً، بانت الخيبة في القوى الحديثة، وقد نبهنا الأستاذ أحمد خير المحامي في نهاية أربعينيات القرن الماضي حين وصف هجرة الخريجين ناحية الطائفية بأنها فعل انتهازي من الصنف الممتاز، ويعبر عن ضعف فهمهم للأدوار التي يجب أن يلعبونها. بالطبع قام الأستاذ أحمد خير بالدخول إلى حكومة الفريق عبود (١٩٥٨– ١٩٦٤م) وصار وزير خارجيتها المُفدى، بل منظرها الذي رفض عودة الأحزاب السياسية إلى الساحة[٢٠]، لكن نعتقد أن وصف الانخراط للعمل مع الجيش بأنه كاشف عن انتهازية أحمد خير ينطبق كذلك على الأحزاب التي ما هي إلا واجهات لأشكال متخلفة من الحضور الاجتماعي، فلا داعي لمعايرة أحمد خير.

---

٢٠ يظل هذا الحديث محل شك بسبب أنه لا توجد وثيقة تؤكد أن أحمد خير رفض عودة الأحزاب، على الأقل لدينا.

إن بعض أفراد هذه الطبقة (النخبة) لا يؤمنون بأن الظاهرة الاجتماعية جسم معقد نحتاج في فهمه إلى أدوات من نوع فاعل، بل إن جملة أفكارهم تتوسل بالزائف من المشكلات لأجل الإدعاء الغامض بأننا نعمل لصالح عام، وجملة أفعال هذه الطبقة تتلخص في أنها تتخفى عند ذاتية ضيقة، رغم إدعاءها الشمول، والقيمة المركزية هي (الطاعة)؛ والطاعة الجوفاء، فقيم الطاعة مكتسبة عند أفراد هذه الطبقة، وهم في الأصل طبقة واحدة تشترك في الوعي ومحكومة بنظام قيم مقدس، ذلك أن الطاعة في السياسة قيمة للحاكم مطلقة؛ الحاكم هنا هو (مولانا – الإمام...إلخ)، وفي الثقافة كذلك، وما يجعل هذه الطبقة مُكلفة، أنها تتسيد المشهد وتروج (لألوهية) من نوع فطري، فالجماعة المسماة (العامة) تقتات على موائدهم الفارغة. ذلك أن لهذه الطبقة تنطعات مثلى تتجلى في إيمانهم بأن هؤلاء العامة لا يصلحون لشيء سوى أن يكونوا ديكوراً للعويل[٢١].

وسعينا متصل لكشف التصورات المجانبة لحقيقة المشهد الاجتماعي السوداني، فإن هذه الطبقة لا يؤلمها إلا الخروج من المشهد، ذلك أن بعضهم ينعى حال هؤلاء (العامة) ويندب نفسه ناطقاً باسمهم، وهم عند المثقف جماعة من الناس يشكلون (التيَّه) لكل ما هو حداثي، وذلك يقودهم بالضرورة أن يصَّدروا أفعالاً خارجة عن الوعي، وقد يكون السبب أنهم لا يملكون غطاَءاً اجتماعياً ولا ينتمون إلى أية طبقة (مثقفون،متعلمون،ساسة،رياضيون، فنانون وفنانات، إعلاميون، أساتذة جامعات، رأسماليون،طفيليون...إلخ) وهذا ما يمنع عنهم الحق في ممارسة وجودهم، ومشاركة غيرهم أمور الحياة

٢١ هذا عنوان لكتابنا الصادر في العام ٢٠١٤م– هيئة الخرطوم للصحافة والنشر.

إلا بإذن الطبقة وحاخاماتها، فلا رأي لهم يؤخذ به بسبب اللاغطاء الذي يعيشون تحته، ولما لم يمنحوا الفرصة في إثبات جدوى حياتهم عمدوا إلى الصمت وانتظار الإجابات من أعلى، إن تعالي «أناتنا» الثقافية، واستسلامنا للأوصاف الجاهزة عن «العامة» في مجتمعنا جعل أفعالنا عرضة للتوهان. ولأن المقام هنا ليس لتكريس هذه الأحكام في أذهان القراء، فإننا نريد أن نعرض لأوهام الطبقة الثقافية؛ الطبقة التي تشتغل في الراهن لأجل اليومي، وإن كان ادعاؤها أنها تشتغل لأجل المستقبل.

الفصل الأول

التركية (المصرية)
تعميق الأزمة الوطنية، وصناعة العنف

في معنى الإنكار: الأتراك احتلوا مصر والسودان معاً:

من الباعث للأسى الركون للتفسيرات الجاهزة أو بالأدق المضللة، إذ الحديث حول براءة مصر الكيان سياسياً وثقافياً من تبعة أدوار مظلمة هنا، والتبرير جاهز (لم تحتل مصر السودان، إذ كانت ترقد تحت رمال الباشا ممشياً عليها بتؤدة)، والصحيح في نظرنا المتواضع، أن هذا تبرير أبسط ما يوصف بأنه ساذج، فمصر التي أنكرت احتلالها السودان كتب نخبتها ولا يزالون بأن السودان جزء لا يتجزأ من القطر المصري، لم تفعل النخبة ذلك اعتباطاً، بل استناداً على إرث سياسي وظفته لتصنع في مخيلتها سودان يظل بل ينبغي له أن يكون الحديقة الخلفية لمصر الخديوية، ومصر الناصرية من بعدها، والإدعاء أن الباشا محمد علي ليس مصرياً بالجنسية، وبالتالي لا ينبغي تحميل كل ما هو مصري تبعة أفعالهم القبيحة، قول مردود، والسبب بسيط، فلو كانت النخبة المصرية صادقة في إنكار حقيقة الاستعمار لبلاد السودان، فكان الأجدر بها ألا توظف هذه الحقيقة المنكورة في كل سجال يدور بينها وبين الإنجليز إبان الحكم الثنائي، بل حتى اليوم يخرج إعلامي ناطق باسم الدولة المصرية العميقة، دولة المخابرات العامة ومملكة الجيش، يخرج ليردد مقولات لا يفقه منها شيئاً، يقول بأن السودان كان جزءاً من السودان، ولو صدقت فرضية أننا كنا جزء من مصر بسبب الغزو التركي، فإنه ينطبق على مصر كذلك، بل الأدهى أنه لن يسعنا اكتشاف تابعية مصر الدولة إلى أي كيان، أهي تركية؟ أم ألبانية؟ أم دولة حكمها المرتزقة؟!. ذلك أن الإرادة المصرية كانت ومن حين لأخر تبرز بطاقة هوية من صنعها مكتوب عليها أن هذا السودان مسألة غير قابلة للتفاوض، بل هو ملك لها بموجب حق (الفتح)، وهذا هو عين الوهم

لأن تعبير فتح يفيد ما هو مغلق، والصحيح أن السودان ما كان مغلقاً البتة، بل حين نشأت والتئمت سنار في ١٥٠٤م تعرضت مصر لدورة جديدة من الغزو، وكان البطل هذه المرة هم الأتراك حدث ذلك عند دخول سليم الأول مصر في العام ١٥١١م، فكيف يكون السودان خلواً وهو الدولة الوطنية التي سبقت مصر، مصر التي لم يحكمها أبناؤها إلا بعد ٣٥٠ عاماً تقريباً عندما أسقط الضباط الأحرار حكم الخديوية في يوليو ١٩٥٢م؟، والمنطق نفسه يقول بأن مصر لم تكن لها دولة وطنية البتة منذ نشأتها، إذ لم يحكمها إلا الغزاة، أما السودان فقد تمتع بحكم وطني منذ النوبية القديمة والمسيحية والفونج كذلك، أيستقيم القول بأن السودان وجد فجأة، وقامت مصر التركية بإعادة صناعته؟ ومن الممكن جداً مقابلة الرد الجاهز القائل بأن هذه البلاد كانت مقسمة بين القبائل ولم تجمع أطرافها إلا عند دخول الأتراك، هذا رد مجاني لأن مصر ذاتها أيام الفراعنة كانت دولتين حين قام مينا[٢٢] ومن مدينة (طيبة) الأقصر حالياً في (٣٢٠٠ق.م) بتوحيد شطري البلاد، أحلال أن يكون القطر المصري دولة تريد صنع مملكة مرهوبة الجانب بسبب أنها مقسمة بين القبائل، أهذا سبب كافي لأي غزو؟ ومنذ متى كان الغزو يحتاج إلى تبرير منطقي؟.

في بقية الفقرات القادمة قراءات عن الدوافع الأساسية التي جعلت الأتراك المصريين يدخلون إلى السودان..

---

٢٢ الملك مينا موحد القطرين فرعون من الأسرة المصرية الأولى مدينة طيبة (لأقصر)، استطاع أن يوحد القطرين (المملكتين الشمال والجنوب) حوالي عام ٣٢٠٠ ق.م. ويعتبر الملك مينا مؤسس الأسرة الأولى الفرعونية. (ويكيبيديا)

مصر التركية تغزو السودان لجلب مقادير كثيرة من العبيد:

«أيها الشيخ العظيم، أو: أيها الملك الجليل، ماذا جنينا عليك وعلى بلادك حتى تقطع الفيافي والبحار لتغزونا؟ هل ضربت المجاعة دياركم فدفعتكم لطلب الغذاء في بلادنا؟![٢٣]» – مواطن سناري يخاطب الباشا إسماعيل ١٨٢١م..

ليس صحيحاً البتة أن السودان كان خلواً من دولة عند دخول حملة الغزو التركي المصري إليه، بل كانت سنار عاصمة البلاد وأن اعترتها في تلك الفترة ملامح الضعف، وهذا أمر عادي في فكرة الدولة، ويرد مؤرخ سوداني له إسهاماته المقدرة على كتاب صدر في العام ١٩٤٦م[٢٤] يصنف السودان آنذاك أنه كان في حالة «خلو» عندما قضى محمد علي باشا على «فلول الهمج» في سنار وأقام دولة «مرهوبة الجانب»، وأصبح له الحق في أن يستمتع بكل حقوق السيادة عليه، ويواصل بالرد أن السودان لم يكن في «حالة خلو» كما زعم شكري. إذ أن سلطان سنار ظل الحاكم الرسمي المتمتع بالسيادة القانونية الكاملة عليه. ثم أن محمد علي كان تابعاً للسلطان العثماني الذي تم غزو السودان باسمه. وبهذا فقد أصبح السودان بعد الغزو التركي – المصري تحت سيادة الامبراطور العثماني لا سيادة والي مصر. ويجب أن نذكر هنا أنه عقب سقوط سلطنة الفونج تنازل سلطانها آنذاك – السلطان بادي السادس بن طبل عن سيادته على مملكته لخليفة المسلمين الإمبراطور العثماني. إذ

---

٢٣ إنجلش: جورج – الحملة على دنقلا وسنار (رحلة في معية إسماعيل باشا ١٨٢٠م) ترجمة: عبد الله حميدة – كتاب الخرطوم (١٥) – هيئة الخرطوم للصحافة والنشر – الطبعة الأولى ٢٠٠٨– صفحة (٨٣).

٢٤ محمد فؤاد شكري: مصر والسيادة على السودان (القاهرة ١٩٤٦م). نسخة إليكترونية.

ليس لمصر أي حق قانون في السيادة على السودان[٢٥].

لكن محمد علي باشا المولود باليونان في (١٧٦٩م) والمتوفي في قصر رأس التين بالأسكندرية في (أغسطس ١٨٤٩م)، كلف نفسه مشقة تجهيز المرتزقة من مصريين فلاحين مغلوبين على أمرهم، ورفقة مغاربة مغامرون يعملون عند من يدفع أكثر، ومعية مستشرقون متخفون في زي علماء، ومن جنسيات عديدة منهم جورج إنجلش الذي قدم لنا وصفاً للحملة تحت قيادة الباشا إسماعيل يقول: «والجيش التركي يتكون من جنود نظاميين يشكلون فيالق وأفواج وسرايا لكنه – من حيث الكفاءة القتالية لا يعرف سوى أساليب الحرب الأولية.. وجدت حوالي أربعة آلاف من الجنود يشكلون كتائب من الفرسان والمشاة، ورجال المدفعية الأتراك، وعدداً مقدراً من فرسان البدو والمشاة المغاربة..»[٢٦].

كما أن الحملة ضمت خواجات ولكل منهم أدوار ظاهرة ومستترة، فقد أُلفت الحملة من ألفي رجل وجهزت ببضع مدافع ورافقها ثلاثة من الأوروبيين وهم: مسيو دروفيتي قنصل فرنسا الجنرال، و»لينان» الطالب بالبحرية الفرنسية، و»ريتشي» الطبيب والرسام الفرنسي، وكان هؤلاء خير معوان على تحقيق (الغرض) الذي أنيط بتلك البعثة، إذ رسموا المناطق الغربية في تلك الجهة ووضعوا لها

---

٢٥ رحلة محمد علي باشا إلى السودان – (١٥ أكتوبر ١٨٣٨ – ١٤ مارس ١٨٣٩م) التقرير الرسمي – تحقيق وتقديم: دكتور حسن أحمد إبراهيم – جامعة الخرطوم – الطبعة الأولى (١٩٨٠م) – صفحة (١٣- ١٤).

٢٦ إنجلش: جورج – الحملة على دنقلا وسنار (رحلة في معية إسماعيل باشا ١٨٢٠م) ترجمة: عبد الله حميدة – كتاب الخرطوم (١٥) – هيئة الخرطوم للصحافة والنشر – الطبعة الأولى ٢٠٠٨- صفحة (١٦).

الرسوم الهندسية»[٢٧].

الخواجات الفرنسيين لم يكونوا في الحملة فقط لدعم ما سماه الغرض، أي اكتشاف منابع النيل الأبيض، بل أن في سيرة كل منهم ما يشير إلى أدوار أخرى، فمثلاً مسيو دروفيتي قنصل فرنسا لم يكن رساماً كما تشير الرواية أعلاه، بل هذا الرجل من كبار الساسة الفرنسيين الذين كان لهم علاقات خاصة بالباشا محمد علي، بل كان سفيراً مخضرماً للدولة الفرنسية، وهذا يشير إلى أدوار أخرى لا تتعلق فقط بالرسم والهندسة، ولحضوره ضمن البعثة دلالة كبرى تتعلق بأدوار مستترة، فما الذي يدعو قنصل فرنسا أن يأخذ موقعه داخل الحملة، هل السبب فقط الرسم الهندسي لمناظر طبيعية؟ لا اعتقد، كما أن بعض المصادر[٢٨] تشير إلى كونه عضواً نشطاً في المحفل الماسوني الفرنسي.

ويحلو للمراجع المصرية تبرير غزو محمد علي للسودان وتصويره في سياق تحليل فهمه للمخاطر التي تواجه دولته الفتية، ويشيرون في ذلك إلى مسألتين هما الدافع الأساس وراء غزوة الترك بأوامر الباشا، وهما عنصري (المال والرجال)، هذا بالطبع ما هو معلوم بالضرورة، لكن ثمة تصريح من الباشا محمد علي نفسه إلى هنري صولت قنصل عام بريطانيا في مصر في نوفمبر ١٨٢٠م، إذ يكشف له عن أسبابه (الحقيقية) لفتح (غزو) السودان، ولم يكن صادقاً – قال: « فتح (غزو) السودان وقلب إفريقيا للتجارة الحرة والحصول على الذهب،

٢٧ قبطان: سليم – رحلة إلى أعالي النيل الأبيض (١٨٣٩ – ١٨٤٠م) – حررها وقدم لها : نوري الجراح– دار السويدي للنشر والتوزيع – الطبعة الثانية ٢٠٠٦م – صفحة (١٠٩).

٢٨ راجع: كل رجال حول الباشا– خالد فهمي. وسيرد ذكر المرجع بالتفصيل.

ومضيفاً إلى ذلك أمله في التخلص من جنده غير النظاميين وكشف منابع النيل الأبيض)[٢٩].

إن الباشا يمارس التضليل وهذا بائن في عبارة (التخلص من جنده غير النظاميين) وهو لا يستطيع أن يشير صراحة إلى تجارة الرقيق السبب الرئيسي لوجود الأتراك في السودان، وسندلل على ذلك بعد قليل. لكن لنواصل عرض لائحة الرؤية المصرية في فهم ظاهرة احتلال السودان من قبل الباشا العثماني صانع نهضة مصر الحديثة.

الغريب أن صاحب النص أعلاه يعود في صفحات لاحقة يعبر صراحة عن أسباب الغزوة التركية إذ يقول: «ولقد كان الذهب والعبيد وكشف منابع النيل من بين أسباب الحملة»[٣٠]. وحقيقة (من بين) هذه مضللة في نظرنا، والنقطة القادمة هي مربط الفرس كما يقال في السبب الرئيس لدخول الأتراك السودان وهو الإتجار بالرقيق، نقرأ: « وعلى لسان محمد علي وولديه إسماعيل وإبراهيم قائدي حملة السودان – ما يفيد أن قنص الرقيق كان من الأهداف الأساسية للحملة، كما جاء في كتابات محمد علي لقواد الحملة أن الهدف من إرسالها ينحصر في (مسألة جلب المقادير الكثيرة من العبيد)[٣١].

لقد صمم محمد علي أن يبني جيشاً نظامياً عماده الرقيق المستجلب من السودان، وهذا هو الدافع وراء الغزو، إذ أنه في حربه في الشام والجزيرة العربية كان يشتكي من ضعف قوة الجند، وقد أشار عليه عدد

---

٢٩ أحمد: أحمد سيد أحمد – تاريخ مدينة الخرطوم تحت الحكم المصري (١٨٢٠ – ١٨٨٥م) – الهيئة المصرية للكتاب– تاريخ المصريين (١٨٥) – ٢٠٠٠م – صفحة (٥٨).

٣٠ مرجع سابق – صفحة (٦١).

٣١ مرجع سابق صفحة (٦٢).

من مستشاريه الفرنسيين أمثال القنصل دروفيتي أن يعمل على بناء جيش نظامي ليتخلص من المرتزقة، وفي ذلك نقرأ عدد من المراسلات بينه وسياسيين فرنسيين بواسطة قنصلهم في الإسكندرية، يشيرون عليه بضرورة إعادة بناء الجيش، فحملة السودان قيل إنها منحت الباشا فرصة للتخلص من القوات الألبانية غير النظامية المشاكسة التي أفلتت من الحروب الوهابية. وأيضاً ربما أغوت الباشا ادعاءات وفرة مناجم الذهب الغنية في سنار.

والأهم من ذلك حاجته إلى تجنيد السودانيين السود في الجيش الذي كان يفكر فيه، واتخذ الخطوات الأولى لإنشائه. وأخيراً كان محمد علي متلهفاً في التخلص من بقايا قوات المماليك التي لجأت إلى دنقلا، والتي اعتبرها مصدر تهديد دائم[٣٢]. وكذلك فإن السبب الرئيسي الذي لا مراء فيه أن محمد علي كان يرى السودان مصدراً غنياً للعبيد وبهم يبني جيشه، وغرض الباشا يتضح من خطاباته الخاصة لقواده العسكريين، كان بغير شك اصطياد أكبر عدد ممكن من سكانه وإرسالهم إلى مصر ليكون منهم هيئة الجند في الجيش الجديد الذي كان الباشا يزمع إقامته. فحين كتب إسماعيل باشا إلى محمد علي باشا يخبره بكمية الضرائب التي تمت جبايتها من المناطق المفتوحة، رد عليه طالباً أن يولي انتباهاً أكبر لجمع الرجال، لا المال، «حيث أن سبب تكبد هذه النفقات وتجشم تلك المصاعب، كما كتبت لك مراراً، وجمع الرجال الذين يناسبون مشاريعنا» وأضاف «إن قيمة العبيد الذين تثبت صلاحيتهم لخدمتنا أثمن من الجواهر. ولذلك أمرتك أن

٣٢ كل رجال الباشا (محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة) – تأليف: خالد فهمي – ترجمة: شريف يونس، دار الشروق – الطبعة الأولى ٢٠٠١م– صفحة (٧٠).

تجمع ٦ آلاف من هؤلاء العبيد»[٣٣].

ويخبرنا كاتب أمريكي رومانسي التعبير عن الحالة التي كانت عليها سنار عند دخول الغزو أنه عندما دخل الجيش التركي منتصراً إلى مدينة سنار التي استسلمت تواً، عانت من الجزية التي لم تكن أقل مما كان يجمع في عهد الفونج، وربما زادت عنها كثيراً. وكان طلب الرقيق تحديداً من أوضح مظاهر الأعباء الضريبية الجديدة، إذ فاقت احتياجات الحكومة الاستعمارية، بلا شك، احتياجات الفونج كثيراً، وأوضح أحد مكوك الفونج من الجنوب، وهو مك إقطاعية «البرتا» الصغرى في كيري، أصول المشكلة؛ والإجراءات المفجعة المطلوبة لحلها، قائلاً: لم يكن في مستطاع ملوك الفونج أن يسترقوا البرتا، الذين كان لهد بدورهم عدد قليل من الأرقاء يشترونهم من خارج ديارهم، ينمو عددهم من خلال نوع جديد من العقاب الذي استحدثوه.. وأخيراً اضطر فقراء البرتا، والمعدمون منهم إلى بيع أطفالهم، تحت وطأة الضرائب الثقيلة. وبدورهم فقدوا حريتهم كلية في المحصلة، إذ لم يعترف الأتراك بالوضعية السابقة للرعايا في هذه المنطقة الجنوبية كمسلمين، بل اعتبروهم وثنيين قابلين للاسترقاق[٣٤].

إن العنف كان السمة الرئيسية في حملة الأتراك المصريين لغزو السودان، فقد ذكر كاتب الشونة طرفاً من ذلك، يقول في وصف حركة الحملة والعنف الذي رافقها «ولما جاوز دار الجميعاب (يقصد حملة الدفتردار) وضع يده بالقتل والخراب، وخرب تلك المدائن

---

٣٣ مرجع سابق – صفحة ١٢٦.

٣٤ سبولدنق: جاي– عصر البطولة في سنار – ترجمة أحمد المعتصم – هيئة الخرطوم للصحافة والنشر – الطبعة الأولى ٢٠١١م – صفحة (٢٤٩).

وعدم فيها القاطن والساكن.. ووضع يده بالخارب ثانياً فما ترى بها انيساً ولا تسمع بها حسيساً من حد شندي إلى كترانج»[٣٥]. وهل من نموذج أسطع من حملة الدفتردار والتي قدر ضحاياها ب(٥٠) ألف شهيد؟ أليس أسمها (حملة الدفتردار الانتقامية؟).

كما أن رحالة كان ضمن الحملة قدم وصفاً لمألاتها قائلاً: «وأمعن الباشا في إفقار البلاد من سكانها، بما كانوا يأخذونه من الأسرى ويسترقونه من العبيد برسم البيع في أسواق النخاسة أو الخدمة في المعسكر المصري»[٣٦].

سياسة الأتراك ومآسي جلب الرقيق:

بطبيعة الحال تعبير مآسي دقيق في أي تحليل لظاهرة الاستعمار، لأنه ليس مطلوباً من المستعمر سوى الجهد في سبيل تقعيد مآسي السكان الأصليين، وإلا فيما جاء؟. والحكم التركي في السودان لم يدخر جهداً في إثبات أغراضه الحقيقية في الغزو، وهو جلب مقادير كثيرة من العبيد، وقد يقول قائل بأن مسألة الرق في الفترة تلك كانت جزءاً من سياسات التوسع في العالم، لكن غير المفيد عدم التعرض لماهية الغزو التركي فقط نزولاً عند تبرير فطير يقول بأن الرق كان أمراً مسلماً به، والحقيقة أنه لم يكن كذلك. لنعرض أكثير حول هذا الزعم، وهو استمرار فكرة السودان مورداً للعبيد.

لقد صاحبت فكرة جمع مقادير كثيرة من الرقيق مآسي حقيقة،

---

٣٥ مخطوطة كاتب الشونة – أحمد بن الحاج علي – تحقيق الشاطر بصيلي – صفحة ٩٢.

٣٦ قبطان: سليم – رحلة إلى أعالي النيل الأبيض (١٨٣٩ – ١٨٤٠م) – حررها وقدم لها : نوري الجراح– دار السويدي للنشر والتوزيع – الطبعة الثانية ٢٠٠٦م – صفحة (١٢٧).

إذ أنه عند أيام الفتح (الغزو) كان السودان غزير السكان، فتقلص عددهم الآن (١٨٤٠م) إلى أقل من الثلث، فقد هاجر الناس إلى دارفور والحبشة وأواسط البلاد ليعيشوا مع الزنوج الذين وإن كانوا أكثر منهم تخلفاً إلا أنهم قطعاً أكثر إنسانية وأرق شعوراً من الأتراك[٣٧].

وكذلك بلغت القسوة بالاستعمار التركي في جمع الرقيق مبلغاً مؤذياً لا يضع أدنى اعتبار لإنسانية الفرد، إذ كان خورشيد باشا (١٨٢٦م – ١٨٣٨م) يرسل قواته إلى أرض الزنوج في فصل الجفاف بحجة جمع الجزية. وكان بعض هؤلاء الزنوج مسالمين لا يبدون أية مقاومة، فيفرض عليهم تقديم الذهب وعدد معين من الرقيق، وكانوا يبالغون في العطاء خوفاً من غضب الباشا، للدرجة التي كانوا يضحون فيها بأصدقائهم وأقربائهم إذا نقص عدد الزنوج.. وكان خورشيد يمكث أربعة أو خمسة أشهر في المنطقة، ثم يعود إلى عاصمة الإقليم حيث يصنف الرقيق إلى أنواع ودرجات، فيستأثر هو بأحسنها ويجند من هم في الدرجة الوسطى في القوة ذاتها لتجديد فعاليتها، ويؤخذ الباقون إلى الخرطوم والحاميات الأخرى لتوزيعهم على الجنود بدلاً من المرتبات[٣٨].

بل فرض على حملة الرتب العسكرية أو ما يعادلها من الوظائف المدنية المساهمة بالرقيق بطريقة نسبية على النحو التالي: ملازم ثان أو أول (١)– نقيب (٢) – رائد (٣) – قائد كتيبة (٤) – مقدم (١٦) – عميد (٣٠) – لواء (٤٠) – الحكمدار (٥٠)

---

٣٧ هيل: ريتشارد – على تخوم العالم الإسلامي (حقبة من تاريخ السودان) ١٨٢٢– ١٨٤١م– الترجمة من الإيطالية إلى الإنجليزية ريتشارد هيل – الترجمة إلى العربية: عبد العظيم محمد أحمد عكاشة – ثريا الزين صغيرون– دار المصورات للنشر والطباعة والتوزيع– الطبعة الأولى ١٩٨٧م– صفحة (٩١).

٣٨ هيل – مرجع سابق – صفحة (٧٥).

ولم يستثن من هذه الضربية حتى التجار. أما قواد القوات النظامية ففرض على كل منهم إمداد القوة بأربعين عبداً. وقد تم رفع الضريبة عن المستخدمين العسكريين والمدنيين بعد وفاة أحمد باشا.[٣٩]

ويتعرض هؤلاء الزنوج التعساء لشتى أنواع التعذيب، ومختلف ضروب السخرة والهوان وذلك منذ اللحظات الأولى للقبض عليهم. إذ تهجم قوات الحكومة.. كما أن الفظائع التي ترتكب في حق الرقيق لا تحصى ولا تعد. وإذا أقدم أمروء على قتل أحد عبيده لأتفه الأسباب فلا يعاقب على جرمه لأنه يعتبر جزءاً من ممتلكاته ويحق له التصرف فيه كيفما شاء[٤٠].

والحق يقال بأنه لا يمكن أن يكون كل حكام الترك الذين كانوا في السودان على قدم سواء في السوء، ولكنهم اشتركوا في خصيصة واحدة وهي العمل على توظيف السكان الأصليين ضد بعضهم البعض، مما أورث بينهم ضغائن لم ينته مفعولها حتى الآن، تفعل ذلك لأنها تنظر إليهم كونهم أقل تحضراً وإنسانية، والحقيقة أن السودان كان طفلاً حينها مقارنة بالأوضاع المصرية.

وأفدح الأفعال كان يتعلق بجمع الضريبة حتى كتب محمد شريف نور الدائم أبياتاً شعرية تلخص طبيعة الضريبة والتعسف في جمعها يقول:

وما أبت السودان حكم حكومة إلى أن أتى ضعف المطاليب من مصر

---

٣٩ هيل – مرجع سابق – صفحة (٧٩).

٤٠ هيل – مرجع سابق – صفحة (٨٠).

فكالثلث والثلثين للميري وحده وللشيخ والنظار أضعافه فادر
بكتف شديد ثم ضرب مبرح ومن بعده الإلقاء في الشمس والحر
وأوتاد ذي الأوتاد من بعض فعلهم وأشنع من ذا كله عمل الهر

و(عمل الهر) أنه كان نظار القسم الموكلين بالعذاب يضعون في سروايل من يتأخر عن دفع الضريبة هراً، وبعد أن تغل يداه ويترك الهر في داخل السروايل ويهوون عليه ضرباً بالسياط، والهر يمزق جسده تمزيقاً.[٤١]

النخبة الصاعدة بفضل سياسات العنف: التركي ولا المتورك:

ومن تجليات حكم الأتراك نشوء طبقة (الجلابة) وهي التعبير المرادف للنخبة، وسياسات الأتراك مهدت لهذه الطبقة البروز بل أفحست لها مجالات عديدة للعمل والبناء وترسيخ وجودها الاقتصادي، نقرأ عند القدال: « وقادت سياسة الحكم التركي إلى تحولات في الخريطة الاجتماعية في البلاد. فقد أدى النشاط التجاري الصاعد إلى تزايد نفوذ (الجلابة) اقتصادياً وعددياً، حتى غدو فئة ذات شأن. فقد وجدوا في المجالات الجديدة لتراكم رأس المال التجاري، وفي فتح مجالات جديدة للمغامرة التجارية في الجنوب، ميادين خصبة لتوسيع نفوذهم المالي، وانتهى الأمر ببعضهم إلى صعود سلم السلطة. فألياس باشا أم برير يصبح مديراً لمديرية كردفان، وذاك الزبير باشا رحمة يكّون جيشاً خاصاً به وينشئ واحدة من أكبر امبراطوريات الرق، ثم عينته الحكومة مديراً على بحر الغزال، بل قام بغزو واحتلال

٤١ شقائق النعمان في حياة المهدي ووقائع السودان – محمد بن عبد المجيد بن محمد السراج – القاهرة ١٩٤٧– صفحة (١٩).

مملكة دارفور التي دامت ثلاثة قرون، وهناك كرم الله الكركساوي والنور عنقرة، ولا ننسى أمر رابح الزبير»[٤٢]. ونضيف أحمد بيه عوض الكريم أبو سن مدير للخرطوم.

وهؤلاء هم النخبة الجديدة التي ستراكم رأسمالها وتمايز عن بقية المكونات المجتمعية، ولن تموت هذه الطبقة بل سيعاد استثمارها مستقبلاً عند كل حاجة، وفي المرات التي تفقد فيها وجودها المعنوي تعيد بناء ذاتها لتحافظ على الامتياز، أليس الناظر إلى واقعنا اليوم يجد نفسه أمام ذات الثيمة، ثيمة النخبوي قريب السلطة ومداهنها، المتخم بفضلاتها، أمام آخر مستبعد ومقموع، ممنوع عنه ممارسة وجوده الحر إلا إذا انتزع الأمر انتزاعاً، وهذه هي كينونة ما نسميه صراع (الهامش والمركز)، إنه قادم إلينا من فترات بعيدة، وليس وليد اليوم.

وبالفعل استعان الأتراك في حكمهم للسودان على بعض الوجهاء المحليين، ونال أصحاب الحظوة هؤلاء حقهم من السيادة وتركيب رأسمالهم الرمزي والمادي، ومن هنا تكونت طبقة جديدة، هي متعاونة مع المستعمر (الحقيقي أنهم لم يكونوا يرون فيه مستعمراً بالمعنى الكلاسيكي)، ومن أهداف هذه القسمة بين حكام ووكلاء من المحليين تجذرت حالة العنف السياسي وتوسعت دائرة الامتياز للبعض، ومن هنا بدأت علاقة الطرق الصوفية بالحكام الأتراك، وتركز حضورهم أكثر فأكثر وباتوا يشكلون ذراعاً للسلطة، ولما لا، وهم ممن تقوم عقيدتهم على المصالحة مع السلطان أياً كان نوعه، فالفكرة المركزية عند المتصوفة تتلخص في ترك ما «لله لله، وما لقيصر لقيصر»

٤٢ الإمام المهدي – محمد أحمد بن عبد الله- ١٨٤٤- ١٨٨٥م- الدكتور محمد سعيد القدال – دار الجيل (بيروت) – الطبعة الأولى ١٩٩٢م- صفحة (٢٠).

ولعل هذا من أثر مسيحية في التصوف الإسلامي، وصحيح أنه عبر فترات طويلة دخل بعض المتصوفة في صراع مع السلطة.

أما القوى الجديدة التي رسخت لنفسها في النيل والوسط باتت هي النخبة التي تعبر عن مجمل أوضاع السودانيين، ولأنهم داهنوا السلطة ووقفوا ينفذون أحكامها أو أقله تركوا العبث معها ما تركتهم، فإن هؤلاء هم من سيكون محل غضبة المهدي ودولته، إذ كل من تعاون مع الأتراك بات في نظر المهدي خائناً أو أقله يتوجب عليه إثبات نية التوبة، إليس كل من أنكر مهدية الرجل قد كفر؟!.

كما أن سياسة الأتراك في إشراك السكان الأصليين أو بعضهم على الأقل في ممارسة تجارة الرق ساهمت بل وكرست للثنائية، وهي ثنائية الهامش والمركز – إذ انخرط الكثيرون في خدمة السلطة التركية الاستعمارية مصحوب ذلك بقراءة محددة في سياق الشروط التاريخية التي حكمت الظاهرة آنذاك، لكن تجلياتها انفرطت أكثر وعبرت عن نفسها في فترة المهدية، ولاحقاً في أوساط النخب، وأخيراً في واقع السودان اليوم.

وبعد عرضنا لبعض ملامح الحكم التركي الاستعماري في السودان نعرض للحركة المهدية التي جاءت تعبيراً عن نهاية مفعول الاسترقاق في ذهن الحاكم التركي، إذ استقر الحال بسبب نضوب معين الرق عند الأتراك وبدأ الحاكم التركي ينظر ناحية أخرى للاستفادة من هذه الجغرافية التي احتلها بالغزو، لكن المهدية كانت ولا زالت لحظة فارقة في تاريخنا السياسي والاجتماعي، لحظة تعبير قوي عن الحاجة إلى معنى اجتماعي جديد، ولكن ما يجب لفت الانتباه إليه، أنها دخلت

إلى الميدان بالعدة ذاتها، فتحرك المهدي ناحية أقصى الغرب هو في خلاصاته تعبير عن ضرب النخبة بالعامة، ضرب المركز بالهامش، فقد استقر السودان حينها على تقسيم ثنائي، هامش ومركز، أو بين حاضرتين لا تتساويان في المعنى الحضاري المتوسطي المنسوب إلى الفضاء المصري المتحكم حينها في المجال السياسي، وهما (الحواضر النيلية) و (الغرب أو أولاد العرب). لذا فإن تحليلنا القادم منصرف ناحية فهم هذه الثنائية عبر تفكيك العلاقة بين المهدي وخليفته لاحقاً عبد الله، إذ الغرض فهم هذه الثنائية التي حكمت ولا زالت تتحكم في عمليات إنتاج المعنى السياسي والاجتماعي في السودان.

فإلى الفصل المتعلق بتحليل ظاهرة المهدية بالتركيز على الفاعل الاجتماعي فيها أكثر من تجليات الظاهرة المحايثة لها.

الفصل الثاني

الْمَهْدِيَّة..
التَّحَالُف الْخَفِيُّ بَيْنَ الْجَلّابِيِّ الْمُضَطهد، وَالْهَامِشِيُّ الْمُرَكَّب..

توطئة:

إن الذي يريده كل كاتب أن يمارس حرفته دون أدنى تأثير من أي طرف كان، يفعل ذلك لأجل الحقيقة، والحقيقة هي التي تنتج ذاتها عبر السير المتأمل، والهروب من الأحكام الجاهزة، بل التي تملك قابلية التعميم دون خوف، والممكن في سجل الكتابة عن تاريخنا الاجتماعي أن يفهم الباحث أنه سيمر تحت جسور من الشك والتخوين والتخويف كذلك، إذ أن مؤسساتنا الاجتماعية ظنت في نفسها حصانة من النقد، والسبب كونها تفهم النقد حالة من التشفي والتعريض وكشف العيوب، ومالنا وهذه الأفعال المجانية، فالفعل النقدي واجبه الأصيل أن يفكك المقولات، ويعيد تثبيت أركانها بحيث تقع منه موقع الفهم الصحيح، والرؤية المعقولة، فالشرطان للنقد يتمثلان الموضوعية والعقلانية، بحسب ما نفهم من درس النقد.

ذلك أنه دخل المستعمر إلى السودان وهو يعرفه جيداً، بل لم يكن في ذهنه إعادة ترتيب البيت لصالح أهله، وهذا بطبيعة الحال شأن المستعمر أينما حل، إذ وجد عند دخوله مضارب القبيلة الدينية (أم درمان) مجموعة تعيش خارج التاريخ، هكذا فهم، وهذه حقيقة، والمؤسسة التي تركبت في ظل حكم الخليفة عبد الله، هي مؤسسة دينية غنوصية تتكأ على تراث مهدوي غير مكتمل الأركان، فقد ذهب صاحب الدعوة قبل أن يراها تعم المشرقين كما بشر أنصاره وحشدهم في صفوف جيشه، وكان له ما أراد، فالمهدية اللحظة الغائبة عن نفسها مراراً، تمثل أذاها في شخص الخليفة الذي مارس السياسة بوعي باطني يفتقر إلى أدنى درجات الحساسية الاجتماعية، فقتل هنا وذبح هناك، وأشاع جواً من العنف الاجتماعي ما كان له أن ينغرس

في جسدنا ويظل حتى الآن لولا هذه الذهنية المرتبكة والتي لا تفهم من الدين إلا حق السلطان، كان الخليفة حاكماً دينياً متخلفاً بمعايير تلك الفترة، إذ ما قارناه بمجايليه من الحكام المستندين على تأسيس الظاهرة على هدى من الغيبيات والخرافات الاجتماعية. فجاء حكم الخليفة (١٨٨٥م - ١٨٩٨م) ليبذر أخطر فيروس في جسد الثقافة السودانية، فبموجب تخرصات وأوهام ذات بعد عقدي، عقد الخليفة لواءه على حقه الإلهي في الحكم، ولماذا لا يفعل ذلك وقد عينه المهدي خليفته الأول، وهذا استلاف مؤذي لواقع تاريخي عاشه المسلمون منذ رحيل المصطفى صلى الله عليه وسلم، السؤال ماذا نعني بالفيروس الذي ركبه حكم الخليفة؟ نقول هو فيروس، العنف السياسي المستند على أيديولوجية غيبية، والعجيب أن هذه الفيروس ضرب نخبتنا يمينها ويسارها، الأولى تبشر بالذي تفهمه من الدين والدولة، والثانية تغمط المجتمع حقه وتتعالى بدواعي رسولية تظن في نفسها أقانيم للحداثة وجب تعميد الجميع عندها وفيها.

إنه التوحش والذي يفيد الشراسة والوحشية والخشونة في الفعل، وهذا ما ينطبق على حكم الخليفة، وللحق فالمهدية التي نصفها بالثورة التي حررت الوطن، فعلت ذلك فعلاً، لكن حمولتها الأكبر التي صبت في جسدنا كانت العنف، ولو طرحنا السؤال، ماذا لو لم يقم المهدي بثورته، وترك الأمر يسير في طريقه تحت حكم الأتراك؟ ترى ماذا سيكون وجه السودان الآن؟ اعتقد أن هذا سؤال مشروع، فالذي يمنح الأسئلة حقها لا شيء سوى إمكانها المنطقي. فالمهدية تراث من العنف المسكوت عنه، والساكن بالقوة في عقلنا السياسي، لأن السياسة لا تعرف منطقها خارج شروط المجتمع، وظاهرة المهدية ما

وجدت عنفاً في الظاهرة لتسير في طريقه عنوة عنها، لقد كان المجتمع السوداني يعيش حالة التشكل مع انخفاض حالة العنف التي يوصف بها الأتراك. بل كان الحكم التركي يسير بشكل أكثر احترافية في إدارة البلاد وتطويرها، على الأقل فترت همة الجماعة في مواصلة العنف ضد السكان، وما نريد قوله، إن حركة المهدي لم تكن كما ندرس هبة شعبية لأجل طرد الغزاة، بل في جوهرها عنف طبقي يستند على أطر دينية، فالدافع المركزي للمهدي ليس فقط ظلم الأتراك، بل بسبب منعه من مواصلة مشروعه السياسي الإصلاحي الديني في شمال السودان.

البنية الخرافية للتدين الإفريقي (السوداني) في القرن التاسع عشر:

إن الدين الذي انخرط فيه السودانيون نسخة عرفانية منه، وليس من دليل أكثر لو تصفحنا كتاب طبقات ود ضيف الله، والعرفان كما يعرفه الأستاذ محمد عابد الجابري أنه: «جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر أن المعرفة الحقيقية بالله وأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة فالعرفان يقوم على تجنيد الإرادة بديلاً عن العقل»، فالعرفاني الذي يتخلق من الأسطورة الهرمسية (تنسب الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله)، وينادي بالكشف والرؤيا والحلم والتأويل، ثم يمارس أبسط أنواع التفكير وأدنى درجاته، ويكرِّس باستمرار الهروب إلى عالم العقل المستقيل، بالإضافة إلى أنه يساهم في تكريس نظرة سحرية للعالم من خلال العرفان، كظاهرة

وكنظرية. فيركزها الجابري في الآتي: «العرفاني يهرب باستمرار إلى عالم الميثولوجيا المفلسفة، العرفان، كموقف وكنظرية، تكريسٌ للنظرة السحرية للعالم، أولاً وأخيراً؛ فهو تكريس أيضاً للبنية العامة للثقافات القديمة التي يشكل فيها الفكر السحري، وليس العلم، الفاعل الأساسي -هذا حسب معلوماتنا الراهنة (القول للجابري). وهل يمكن تحقيق نهضة بالسحر؟، وأن الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل، كما يدعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية؛ وليس شيئاً خارقاً للعادة، فهو ليس منحة من طرف قوة عليا، بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقَبة، فعل المخيِّلة التي تغذِّيها، لا المعطيات الذهنية الموضوعية الحسيّة، ولا المعطيات العقلية الرياضية، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيُّف معه والعمل على السيطرة عليه مادية أو عقلية أو كليهما معاً، فيلجأ إلى عالم خيالي خاص به، ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة[٤٣].

لعلنا لا نغالي إن انصرفنا مع المقولة الرائجة بأن الدين بسبب من اضمحلال الدولة الإسلامية القابضة، بات عرضة إلى التأثر بالعناصر الغنوصية، فالإسلام في إفريقيا تحكمت فيه نزعتان، أولاً: أن من نشر الإسلام هم رجال الطرق الصوفية الذي يملكون بضاعة تبتعد عن المدرسية المتركبة بفضل تغذيتها على الأبعاد الحضارية، مثال مصر وبغداد والشام، وثانياً: تراكم الأسطورة ومرافقتها للوعي الإفريقي منذ ما قبل التاريخ، والحال ليس بعيداً إذ ما قرأنا واقع الدين في السودان، فمذكرات أو لنقل طبقات ود ضيف الذي يؤرخ عمر

---

٤٣ «(بنية العقل العربي، ص٣٧٩؛ تكوين العقل العربي، ص٣٤٣)

السلطنة الزرقاء (١٥٠٥م – ١٨٢١م). يكشف عن البعد الأسطوري في العقيدة، بل إن حتى من درس إسلام السودانيين وقف عند هذه الخصيصة، خصيصة الاختراق الإفريقي للإسلام، والتي نعني بها الإرواحية وسلطة الميثيولوجيا.

«المهدية» التي مُهِدَت بالعنف:

الدولة المهدية، وعبارة دولة نستخدمها مجازاً بطبيعة الحال[٤٤]، إذ لم تتوفر شروط الدولة في عرش الخليفة، وهو عرش الخليفة عبد الله فعلاً، فالرجل اعتلى سنامها بعد وفاة (المهدي) بحق الخلافة كما هو بائن في صفته، وحقيقة ورغم كل الآراء الناقدة والناقمة بل والمتحيزة ضد الرجل، فالصحيح أنه رجل (دولة) عاش في لحظة فارقة في الوعي على الأقل بالنسبة إلى سودان النصف الأخير من القرن التاسع عشر، ونحن من أنصار رأي البروفيسور أحمد إبراهيم أبو شوك، إذ يرى أنه يجب التعاطي مع سيرة الخليفة عند أفق الظاهرة التي كانت تحكمه، لكن ذلك أيضاً لن يمنعنا من ممارسة النقد تجاه حكمه، فالخليفة مارس السياسة دون وعي كامل بأدوار رجل الدولة، نعم.. يمكن لشخص أن ينتقد هذه الرؤية ويقول بأنه كان رجل دولة براغماتي ومعتد بالعنف، ولو صح هذا المنطق فإن نيرون لم يكن يملك إلا أن يحرق روما!، وهتلر كان محقاً في نشر الموت بين العالمين!. فالخليفة إذ أحكم قبضته على الجميع، وحارب من ناوئه منهم، بل لم يتورع في سبيل الحفاظ على تركة المهدية من احتكار العنف ملبياً في ذلك نظرية ماكس فيبر

٤٤ الدولة ظاهرة سياسية و قانونية تعني جماعة من الناس يقطنون رقعة جغرافية معينة بصفة دائمة و مستقرة و يخضعون لتنظيم معيّن.

القائلة بأن الدولة تحتكر العنف، وكيف أن الدولة أداة للهيمنة. لكن والوضع كذلك فإن نقد تجربة الرجل يستحق منا شرطان الأول: الموضوعية في قياس الظاهرة التي كان يتحكم فيها، يتحكم فيها ولو صورياً، والثاني: العقلانية[٤٥] في فهم وتدبر بعض أحكامه مقرون ذلك بنظر محايد في التحليل.

وعلى جملة ما كتب عن هذه الفترة، فترة حكم الخليفة، أو تاريخ الدولة المهدية فإن نتاجاتها رهينة بأسبابها، وفي ذلك فإن الثورة المهدية كتب لها النجاح بسبب السخط العام ووجود قائد كاريزمي استخدم المتوفر من القيم وهي قيم الغنوص الرافدة لمعنى المُخلص والمنقذ، لأنه ويرى هولت أنه قد يكتب النجاح في الأغلب الأعم للثورة إن كان هناك سخط بين الأفراد لا يقتصر على طبقة معينة أو إقليم محدد بل يسود المجتمع بأسره على أن يكون نتيجة أحقاد وضغائن محددة، لا مجرد مشاعر مبهمة أو أحاسيس عارضة..[٤٦]»، وعلى ما في هذا الرأي من وجاهة إلا أن تعميم طبيعة الثورات يحتاج وقفة في الحالة السودانية، لضبط التركيب الخاص بكل مجتمع.

وبالفعل قد وجدت لحظة المهدية انشغال أغلب المؤرخين، لكن من أكثر اللحظات غيبة في تاريخ هذه الدولة هو جانبها الاجتماعي، فقد تم التركيز على تبشيع فترة حكم الخليفة عبد الله (١٨٨٥–١٨٩٩م) بواسطة سلسلة ما يعرف بأدبيات سجناء المهدية: وفي طليعتهم سلاطين باشا (١٨٥٧م – ١٩٣٢م) وكتابه ذائع الصيت

---

٤٥ نحن مدينون لهذه الثنائية في الفهم (العقلانية والموضوعية) للأستاذ محمد عابد الجابري، إذ اشترطهما في عملية فهم التراث– راجع: نحن والتراث.

٤٦ دولة المهدية في السودان– عهد الخليفة عبد الله التعايشي (١٨٨٥– ١٨٩٨م)– ب.م. هولت– دار الجيل (بيروت) ١٩٨٢م.

(السيف والنار في السودان)، ومن هذه الكتب: (عشر سنوات من الأسر في معسكر المهدي) للقس: جوزيف أورفالدر، والإيطالي س. روزيقونولي في مؤلفه I meei Dodici Anni di Prigionia in Mezzo ai Dervisci والصادر في عام ١٨٩٨م عن الحياة في أمدرمان بين عامي ١٨٨١م و١٨٩٤م، وكتاب «مذكرات سجين الخليفة» ، شارلس نيوفلد. وأصحاب هذه المذكرات كانوا صفوة من سجناء المهدية الذين لاذوا بالفرار إلى أوطانهم أو أُفرِج عنهم بعد سقوط الدولة المهدية عام ١٨٩٨م. ومن ثم فقد «جاءت مذكراتهم مفعمةً بكراهيتهم لتسلط الحكومة المهدية وجبروتها، ومبررةً للغزو الإنجليزي المصري بحجة أنه سيحرر أهل السودان من «ظلم الدراويش»، وينقلهم إلى رحاب الحياة المدنية التي بشَّر بها المستعمر الأوروبي آنذاك، وصاغ الحجج والبراهين المؤيدة لشرعيتها السياسية والموارية لسوأتها الإمبريالية»[٤٧].

أما مذكرات سلاطين فهي الأكثر تأثيراً، إذ لعبت دوراً بارزاً في صناعة وتجييش الرأي العام الغربي البريطاني تحديداً، وأسهمت في التعجيل بحملة اللورد كتشنر للقيام بعبء الرجل الأبيض كما هي العبارة الرائجة في محاولة أنسنة الاستعمار، وهذه المذكرات التي أحدثت صدىً واسعاً في الداخل والخارج هي مذكرات سلاطين باشا المعروفة بـ «السيف والنار في السودان»، والتي دوَّنها سلاطين بعد أن هرب من أسر المهدية عام ١٨٩٥م، ونقلها ونجت باشا من أصلها الألماني إلى الإنجليزية ونشرها عام ١٨٩٦م. ويلتمس القارئ

---

٤٧ مذكرات يوسف ميخائيل –المهدية والتركية والحكم الثنائي (شاهد عيان) – تحقيق وتقديم: بروفيسور أحمد إبراهيم أبو شوك– مركز عبد الكريم ميرغني (الطبعة الثانية) ٢٠٠٧م. – المقدمة صفحة بالترقيم (ب).

المتبصِّر في ثنايا «السيف والنار» سخط سلاطين وتحامله على عهد الخليفة عبد الله بصفة خاصة، والمهدية بصفة عامة، والسبب الظروف التي عاشها سلاطين من حاكم صاحب سلطان وجاه في دارفور إلى أسير وضيع يعتنق الإسلام خوفاً من سلطة الدولة المهدية، وطمعاً في الحياة الدنيا كانت من أهم العوامل التي أفقدته البُعد الموضوعي في سرد بعض الوقائع التاريخية، وجعلته يركن إلى النمط الاعتذاري في تبرير مواقفه المتناقضة التي سجلها بشأن اعتناقه للإسلام، وتصالحه مع الدولة المهدية ورموزها.[٤٨]»، ورغم تحميل سلاطين وزر تشويه المهدية فإننا مطالبون بالنظر إلى حقائق كثيرة سجلها الرجل، إذ لا يعقل أنه كرس كل كتابه للتشويه و لم يحفل عمله ببعض الحقائق عن الذي جرى، إنه لو أراد ذلك ما استطاع، لذا فإن تجريم الكتاب يخفي الغرض من دفنه حياً.

إن تاريخ المهدية جزء لا يتجزأ من تاريخ الهوية الجمعية للنخب، النخب التي أُحضرت إلى المشهد بعد أكثر من ثلاثة عقود على انهيار الدولة، نقول بذلك لأننا نؤمن بالتواصل السري داخل الوعي، وبوصفه تناسلاً سرياً، أي ثمة انسرابات تحدث داخل البنية الاجتماعية، شاهدنا في ذلك ما يظل عالقاً في اللاوعي، فالأسئلة الاجتماعية لا تنزل فجأة هكذا، هي رصيد متراكم من قضايا الإنسان وبيئته، ولذلك حينما نقول إن المهدي لم ينحصر أثره في فترة نشاطه السياسي بين (١٨٨١م) وحتى وفاته (١٨٨٥م) بل ظل وسيظل لأن فاعليته مستمرة ولو في صور من التمثلات الخفية داخل الذاكرة.

والمهدية كونها ظاهرة اجتماعية لها حيثيات تخصها وتعبر عن

---

٤٨ مرجع سابق – صفحة (ج).

سياقها الاجتماعي والإنساني فهذا أمر لا نزاع حوله، والأكثر أنها لا تزال تمارس تأثيراً على العقل السوداني، ولكن أيضاً حملت المهدية موتها في جوفها، لأنها كانت تعبيراً حقيقياً عن مرحلة حرجة فينا، ولا تعمل على إعادة تحرير الواقع لصالح معنى أفضل في السياسة، بل ظلت تعبيراً متناقضاً وبقاياه لا زالت تعبر عن نفسها في شكل ثنائيات على شاكلة (هامش ومركز -أولاد البحر وأولاد العرب..)، وأدق وصف يقع لهذه التجربة ما أشار إليه الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، إذ نظر إليها عند تحليل بنيوي لماهيتها، فقد قال بوجود ثلاثة مكونات تاريخية للسودان عقدت المشهد أمام التجربة المهدية في مطالع تكوينها، يقول:»وإذن فالقضية «المهدية في طورها التأسيسي» لم تحسم بعد، قضية الفور تقلي المسبعات التي أصبحت مهدية الغرب السوداني، وقضية «دينج» العائد بعد غياب طويل، والتي أصبحت «إفريقية»، وقضية «عبد الله جماع» التي أصبحت ختمية اتحادية شقيقة.. تركيبة السودان التاريخية التقليدية»[٤٩]. وحاج حمد يشير إلى ثنائية هذه الثورة، وكيف أنه تشاغلت عن تلئيم بقية المكونات.

وفي رأينا يعود تأثير المهدية فينا إلى عدة عوامل، أهمها أنها طرحت سؤال الدين في المجتمع المتدين بصورة عرفانية، أي أن المهدي أراد بدعوته تثبيت معنى جديد للتدين، معنى يأخذ في اعتباره أحوال الظاهرة لا أن يراقبها فقط كما كان الحال عند جملة المتصوفة، والذين فارقهم الرجل ليس فقط لاختلاف فقهي كما يشاع وندرس، بل لاختلاف الوعي عنده، فقيم المهدي لم تكن راكدة مستكنة

٤٩ السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل – محمد أبو القاسم حاج حمد- الجزء الأول صفحة (٤٨٠)- ١٩٩٦م.

وفي انتظار الانتخاب الطبيعي للمجتمع وإنسانه، بل ثوريته كمنت فعاليتها في أن القيم هي المحرك الرئيس لرفع الظلم وتحقيق العدل، ولو كان ذلك عبر كسر رتابة الوقائع، فحوادثه النضالية وجب أن تدرس كمعطى للهوية، ومؤثر جاذب ومكين للذات السودانية، ما انعكس لاحقاً كما سنرى في وعي النخبة، وأثر في تأسيساتهم النظرية حول الدين والهوية.

المهدية التحالف الخفي بين الجلابي المُضَطهد، والهامشي المركب:

ومن أهم الإشارات التي يمكن النظر فيها، أن بدايات حركة المهدي في شمال السودان ارتبطت بهمومه ومطامحه الشخصية، إذ لم نراه ينادي بمعاداة الأتراك أو الحد من ظلمهم، بل لم ترد إشارات واضحة حينها حول ميول نضالية للرجل، فالقصة الأشهر هي خلافه مع شيخه، بالطبع لا نريد الطعن في جدوى أفعال المهدي في بداياتها، إذ لم يتبلور لديه حس وطني بالمعنى الدقيق، إلا بعد مقابلة عبد الله، ولعل هذا أمر واجب النظر والتمحيص، فقوة الخليفة في إدارة الدولة التي تصل حد التوحش يمكن عدها امتداداً لهاجس داخلي يهيمن عليه، إذ هو (صاحب الدعوة)، فهل كان المهدي هو المظهر الشمالي (المركز) لصوت قادم من (الهامش)؟ بمعنى أوضح هل كان المهدي الجسر الذي عبر عليه الخليفة عبد الله؟، عبر عليه بسبب من فهمه طبيعة مؤسسة النخبة المتمركزة في شمال السودان؟ وهل كانت المهدية حركة للهامش ضد المركز؟، لنرى..

إن ما يدعم هذه الرؤية استئثار الخليفة بمقاليد الأمور والتصرف بدافع غريزي للعنف، ولو كان الأمر فقط قاصراً على توليه خلافة

دينية، ما كانت أفعاله تأتي متكئة على عنف ضد النخبة في الشمال وكذلك في الغرب، بل نلمح في ثنايا هذا العنف إرادة خفية تتدثر بالحق الديني لتولي الحكم، والعجيب كذلك أن كثير من أفعاله السياسية خالفت أسس هذه الدعوة، ونفسر هيمنة الخليفة على المهدي من قول المهدي نقلاً عن الخضر عليه السلام، (من لم تكن له محبة في الخليفة عبد الله لا تنفعه ولا تحييه مذاكرة المهدي، كما لا تحيي المطر العشبة اليابسة المنقطعة)[٥٠]، بل الخليفة في نظر المهدي بعد تبادل الأدوار، السلطة المنتهبة منه بفعل رؤاه الإصلاحية السياسية ومزاحمة القوى النيلية القريبة من السلطة، ثم تمكين الخليفة من الحكم، نجد المهدي قد منح الخليفة موقعاً قد يبدو عند الفحص الدقيق أعلى منه شخصياً، إذ إسباغ القوة والإرادة العالية، وامتلاك الأسرار الإلهية للدعوة عادة هي من نصيب صاحب الدعوة لا خليفته، يقول المهدي للملك آدم عمر بشير الذي بدر منه ما يفهم أنه معارضة للخليفة (تقرأ معارضة للدعوة وجذرها المتمثل في الخليفة وليس المهدي) يقول:(عبد الله هذا هو يدي وعضدي، وعوني وعيبة سري، يشهد بذلك الوارد والصادر، وجب على جميع أصحابي توقيره واتباعه)[٥١].

إن المهدي حقق مصلحة الخليفة لاحقاً، فالرجل جربها من قبل مع الزبير (باشا) (١٨٣١م– ١٩١٣م) و لم يحالفه الحظ، إن هذه الإرادة المستترة بالديني والسياسي عند الخليفة عبد الله تخفي شيئاً ما، هو تمهيد الطريق إلى الثروة عبر تقليص دور مؤسسة (الجلابة[٥٢])، هذا

٥٠ محمد إبراهيم أبو سليم – الآثار الكاملة للإمام المهدي – المجلد الرابع – صفحة (٤٠٣– ٤٠٤).

٥١ الآثار الكاملة– المجلد الثاني– صفحة ١٧٢

٥٢ جلابة أو الجلابي تعبير مفخخ حقيقة، وإن كنا ندرجه هنا نزولاً عند رواج استخدامه من قبل جماعات سودانية ليست فقط في الجنوب.

لأن الخليفة لم يكن رجلاً متوسط الذكاء، وإلا ما كان ليحافظ على دولته هذه السنوات (١٣) ويستطيع أن يلعب أدواراً مختلفة ليحافظ على سلطته في وسط نيلي متقدم عليه، ويملك مؤسسات راسخة، فقد يكون المهدي صاحب دعوة، لكن هذه الدعوة ليست بنت وعيه هو، كان الرجل مسرح اعتلاه الخليفة وأحلامه الرامية لاحتلال البنية الأكثر رسوخاً في الظاهرة، وهي شمال البلاد ووسطه، هذه المنطقة التي ترسخت فيها نظم للحكم أقامها الأتراك، بل تمتد لأبعد من ذلك، لقربها من المشرق، والخليفة أعمل مكره السياسي، واستطاع تجنيد المهدي والدخول إليه من بوابات كان الرجل يزمع الوقوف عندها، وهي الاستيلاء على المجال الديني الذي طُرد منه.

إن المهدي لم يكن يملك مشروعاً سياسياً حتى هجرته إلى الجزيرة أبا، بل كانت مشاغله لا تختلف كثيراً عن من تعلم على أيديهم أصول العرفان المستأنس سياسياً. فالمهدي تلميذ نجيب للتربية المحافظة والمستندة على التراث الفقهي السوداني المُحّور تركياً، لكنه كان رجل دين بمواصفات ثورية كامنة، أما الخليفة فقد اختار هدفه بعناية تامة، واستطاع عبر تجنيد إرادة خفية لدى المهدي أن يسيطر عليه، وهي أن يمنحه الحق ذاته الذي بموجبه طرد، أي حق؟ حق السيادة على جماهير يستثمر فيهم، وبموجب ذلك ينال الثراء الاجتماعي شيخاً له مريدون.. ولعل المهدية تحتاج إلى فتح الدرس من جديد، والدرس الجديد المقصود يبدأ من فهم دور العقدي والسياسي، العقدي الموظف في ذاكرة المهدي المطرود من تركة الجلابة في الشمال، والسياسي لشخص يريد أن يغير البنية الاجتماعية، ويقلب المعادلة؛ معادلة الاحتكار النيلي للمعرفة والسلطة مع إقصاء متعمد للهامش، والخليفة

استطاع أن يفهم ماذا يريد المهدي المختزن لذاكرة حرجة أقصته من ميدانه الأصيل، فقرر الخليفة أن يمنح المهدي أراضي جديدة، تحقق للطرفين مبتغاهما، الأول (المهدي) سلطة على الأرض بموجب امتيازه جلابي يستند على بعد عقدي هو في أصله صنيعة تركية للحفاظ على التوازن الديني والقبلي في السودان، والثاني (الخليفة) لتغيير معادلة الهامش والمركز، بل لعل النهاية المأساوية لهذه الحقبة تفيد ما نحن بصدده، فالأمر كان تحالفاً خفياً بين الجلابي المضطهد والهامشي صاحب المشروع السياسي.

والسؤال هو، عن التحول في السلوك السياسي للرجل (المهدي) بعد مقابلته الخليفة- وعن العنف الذي مورس، هل كان بإيعاز من الخليفة عبد الله؟ والأهم في التحليل هل كان الأمر في جوهره، ثورة الريف ضد المدينة؟ والتي تجلت في واقعنا السياسي الآن بالصراع بين الهامش ضد المركز؟.. لنواصل تحليل هذه اللحظات المهمة لكتابنا وموضوعه..

ويستمر البحث، قدمنا ملامح عامة حول علاقة الدعوة بالخليفة عبد الله، والدعوة هنا نعني بها المهدية (الفكرة والدولة)، وقدمنا بعض مزاعم، لا ننكر أننا لا زلنا نحتاج إلى إثباتها عملاً على التحليل والنقد لصالح تجنيب الكتابة مزالق الحتميات، والأفكار المطلقة، والنهايات المقدسة، إذ من السهولة لأي كاتب أن يضع مزاعمه، ويحشد لها شواهد وأدلة، يظن أنها كافية لتغيير النتائج، لكن هذا الأمر صعب جداً في ناحية ما نكتب، إذ أنه ليس من الممكن لأي قارئ أن يقدم وعيه بالمجان. ونربأ بالكاتب كذلك أن يحاول في ترخص ممارسة ألعاب لغوية يسعى بها للتأثير والعمل على قولبة وعي مستهلكيه، كما

أنه ليس المطلوب من أي نص أن يقدم إجاباته غير المرنة، ويظن أن الطريق سيكون ممهداً لصالحه فيجلس مستعداً للتصفيق.

وإن ما نكتب حوله ليس شأناً تاريخياً، بل امتداده مستمر وسيستمر بطبيعة الحال، لأن الفكرة من التعقيد ما يسمح لها بالخلود فترات أطول، والتعقيد هنا اشتباكها الجذري مع مسائل مركزية في الشخصية والدولة السودانية، ولن يسمح لك أحد أن تدعي ببساطة أن هذه الدعوة (ملغومة) منذ نشأتها، وأن تبسط له كيف حفت بها عواتي العنف، ونشأت في ظلها اصطراعات الهوية، وانشقاقات الذات، فالحديث أن الخليفة صاحب الدعوة لا المهدي، أمر مكلف للغاية، مكلف للكاتب الذي يعتقد أنه سينجو بفعلته هذه دون أن يجابه بردود متنوعة، فبعض المنتمي لن يجد في سعينا هذا إلا (كُفراً) بواحاً بسبب من طغيان القدسية على التاريخ المهدوي، وإلحاق الرجل (المهدي) بنسب لا ينازع فيه، ولا يسمح بالدخول نقدياً عنده.

هذا من شأن المنتمي إلى تاريخ هذه الدعوة، أما من لا ينتمي بصلة، سيجد صعوبة أن يتخلص من ذاكرته التي تركبت بالقوة عبر المناهج والمقولات والتاريخ الشفاهي، فالتاريخ رواية غير عادلة في بعضه، والمطلوب من النقد أن يدخل كل الأماكن، لا يفعل ذلك مجاناً بل يتمهل في السير، ويتوقف عن إطلاق الأحكام بالجملة، ونحن هنا لا نسعى ممارسة إثارة وقتية، بل هدفنا الرئيس يتمحور حول إعادة قراءة التاريخ الاجتماعي، ولا نفعل ذلك لأجل الماضي فهذا جهد بلا طائل، بل حينما اشتغلنا على تركيب الثنائية (هامش/مركز) انصب اعتقادنا على إمكانية العودة بالقضية إلى مظانها الأولى، أي يتمحور درسنا حول، هل كانت (الثورة – الدعوة) – لاحقاً الدولة،

المهدية تعبير أعلى وأجذر عن قضية الهامش والمركز؟ أي هل تشكلت بنيتها الاجتماعية على أساس من صراع بين طرفي الظاهرة، (النيل– العرب)؟!.

إن هذه الأسئلة أعلاه بطبيعتها ليست بريئة، بل لا تريد أن تكون كذلك، فالسعي كله لصالح فهم الدرس، وإعمال النقد، والذي نكرر عادة أنه لا يعني كشف العيوب، هذه أشكال طفولية للنقد، النقد هو إثبات وتدليل على تهافت (لا حقيقة المقولات) ، وهل هناك مقولة أكثر كلفة في الساحة السياسية السودانية من مقولة (الهامش والمركز)؟! ليكفينا النظر في انفصال الجنوب حتى نفهم..

إن مضمون الفقرات القادمة يتحرى مواصلة البحث عن شخصية الخليفة في الدولة منذ نشأتها وحتى رحيل المهدي، طمعاً في الوصول إلى حقيقة ما زعمنا أن الرجل كان هو الدولة والدولة هو.

زمن (القبيلة) التي تحتاج إلى مبدأ ديني أو سياسي لتمارس الفتح:

يلعب الدين الدور المحرض والحفّاز لبناء الدولة، وكان بن خلدون قد حدد ثلاثة شروط يراها دافع لإقامة الدولة، وهي: العصبية والفضيلة والعامل الديني أو السياسي، وقد عّرفنا الأستاذ طه حسين في دراسته حول بن خلدون، عن طبيعة تلاؤم هذه العناصر الثلاثة وعملها حثيثاً في تأسيس الدولة وتشجيع الفتح، يقول: «تحفظ العصبية والفضيلة للقبيلة قوتها، وتؤهلها للقيام بالفتح، ولكن لأجل أن تخرج تلك الأهلية للفتح، من القوة إلى الفعل كما يقول ابن خلدون يجب تدخل عامل ثالث، ذلك العامل هو مبدأ ديني أو سياسي، مَهمته أن يحدد

الغاية التي تجري نحوها القوة التي نالتها القبيلة، وأن يشحذ كذلك من تلك القوة، وأن يسير بها نحو طريق أخرى، فيحول بذلك دون أن ترتد هذه القوة المكتسبة إلى القبيلة نفسها..»[٥٣]

إن ما يهمنا في تحليل نص طه حسين وهو ينظر لعامل بناء الدولة عبر الفتح، وصحيح أنه يستند على القبيلة وتحليل أدوارها عطفاً على نص بن خلدون، لكن الذي يهمنا هنا عامل وحيد من هذه العوامل، وهو المبدأ الديني أو السياسي، والذي يعد المحرك لباقي العناصر إن لم يكن جوهرها الفعلي، وأيضاً عن علاقة ذلك بتركيب الخليفة عبد الله وحضوره السياسي، والدخول بذلك ناحية فهم دوره وأعماله في تأسيس الدعوة، والدعوة لمهدية المهدي، ويستوجب ذلك بالضرورة فهم تكوين الخليفة، من هو؟ كيف تأسست لديه نزعة السلطة رغم انتماءه لأقلية في وسط مكتظ بالقبائل الكبرى صاحبة الحظوة والنفوذ؟ وهل كان لتكوينه أثر في ما زعمنا حول تأسيسه للدولة المهدية، واستخدامه المهدي كونه يحتكم على رمزية (الجلابي) صاحب النفوذ الحضاري في الظاهرة السودانية، كل هذه أسئلة نطمح الإجابة عنها، وكيف أن الجنود المنتظمين في الراية الزرقاء (راية الخليفة عبد الله، وأخيه يعقوب من بعده) كانوا منفعلين بهذا الهاجس، هاجس الفتح، فتح المركز أمام الهامش المستبعد، والموصوف بالتراجع الحضاري، وفي ذلك يقول محمد أبو القاسم حاج حمد مبيناً طبيعة المزاجين وموقع المهدي بينهما، يقول: (.. تجمع غرب السودان حول المهدي باعتباره مهديا منتظراً .. وكان الغرب يعني «جماع الفور

---

٥٣ – طه حسين – فلسفة بن خلدون الاجتماعية (تحليل ونقد) – بالفرنسية –لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩١٤م.

والمسبعات وتقلي» وهي تتسم بحداثة إسلامها وانعزالها الإقليمي والجغرافي الطبيعي من مراكز الحضارة المتوسطية.. إضافة إلى تركيبتها الاجتماعية القبلية الأكثر تخلفاً في السودان)[٥٤].

مهدياً (منتظراً) في نص حاج حمد، تفي بالغرض إذ بنصرته سيتم إجراء تحول حضاري كبير في بنية الدولة، ولو قرأنا أغلب الثورات سنجد هذا البعد، بعد توظيف المخيال الديني لصالح تغيير الواقع، وهل من مخيال مناسب أكثر من الاستناد على حديث المهدي؟ : «حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَاصِم، عَنْ زِرّ، عَنْ عَبْدِ اللّٰه، عَنِ النَّبِيّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْمَهْدِيُّ يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي، وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمَ أَبِي» وَسَمِعْتُهُ غَيْرَ مَرَّةٍ لَا يَذْكُرُ اسْمَ أَبِيهِ من أهل بيت النبي، من ولد فاطمة الزهراء من نسل الحسن أو الحسين. أجلى الجبهة أي منحسر شعر الجبهة أقنى الأنف أي طوله مع انحداب في وسطه ودقة ارنبته. يصلحه الله في ليلة، تملأ الأرض قبل خلافته ظلماً وجوراً، فيملؤها بعد خلافته قسطاً وعدلاً، وذلك في آخر الزمان». والظلم هنا لا يتجه ناحية الأتراك وحدهم بل والمستفيدون من حكم الأتراك، والمفارقة هنا أن المهدي كان من المستفيدين قبل القيام بالدعوة، لكنه استبعد بسبب ميوله النضالية، الرجل يناضل عبر الدين وفي تضاعيف الظاهرة لا خارجها.

الخليفة عبد الله المولود في العام ١٨٤١م، دراما البطولة والطموح:

«في أكثر الأماكن كثافة وسط إحدى غابات جنوب دارفور، وفي مكان يعج بالحيوانات المتوحشة، تسلل فتى وسط الأشجار، كان

---

٥٤ السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل– الجزء الأول، ص ٩٤

متسلحاً بحربة في يده، وسكين على ذراعه شأن كل الرجال ذلك الزمان. وكانت تَلُوحُ على وجهه إمارات حزن عميق ممزوجة بإصرار شديد، ورغم أن ظاهره ينم عن ألم دفين غير أنه كان بادي التحدي والإصرار تجاه الموت والقدر»[٥٥].

فيفيان ياجي: في وصف عبد الله التعايشي..

قبيلته: ينتمي عبد الله إلى قبيلة التعايشة وهي من أكبر فروع قبائل جهينة بدارفور، قبيلة حدودية حيث تمتد بنفس التركيبة والعناصر البشرية إلى داخل تشاد وأفريقيا الوسطى وهم جهينيون قحطانيون ينسبون بكلمة تعايشة الى جدهم أحمد تعيش[٥٦] ، والخليفة هو الابن الثاني للشيخ محمد الذي يلقب بتورشين (وتعني الثور القوي العنيف)، قلنا لهذه النشأة الأثر البالغ فيما ستسفر عنه الأيام لاحقاً.

وقد كانت كل عائلته والتي يقترح أن نسبها إلى الرسول (صلى) من علماء الإسلام أباً عن جد، وكان الرجل يعمل في وظيفة ذات بعد سياسي، إذ أوكل إليه والده محمد مهمة الشئون الخارجية للخلاوي التي يملكها ويُعَلِم فيها القرآن ومبادئ الكتابة، وكانت تنحصر مهام عبد الله (البطل لاحقاً في دراما الهامش) في لقاء الوفود والقيام بالاتصالات إما بالكتابة أو المشافهة مع زعماء العشائر والطرق الأخرى، ومع ممثلي الحكومة كذلك، لعل هذه المهام مهدت تركت أثرها في شخصيته السياسية لاحقاً، إذ قيامه بلقاء الوفود يتطلب الكثير من الحنكة والقدرة على المساومة، وألعاب السياسة في وسط قبلي يمور بالتعصب وتحكمه المصالح المتوحشة، كما أن مقابلاته لممثلي

٥٥ رجال حول المهدي – فيفيان ياجي– جامعة الخرطوم – ٢٠٠٠م.

٥٦ راجع في ذلك موقع: الفحل:القبائل والأنساب، ١٨ ديسمبر ٢٠١١م

الحكومة بالتأكيد جعله يفهم طريقة عمل السياسة التركية، وكيف تدير البلاد، لعله اختزن كل ذلك في ذاكرته ليعمل بمؤهلاته تلك صانعاً مجده الشخصي، كما أنه فيفيان تشير إلى أمر غاية في الأهمية وهو، أن الخليفة عبد الله كان يقوم بفض النزاعات والخلافات التي تنشب من آن لآخر بين الحيران (في الخلاوي) والمساجد.[٥٧]

إن نشأة كهذه لا شك قومت كثير من مفردات وعي الرجل، إذ مكنته من لعب أدوار سياسية كبرى بمعايير ذلك الوقت، وصقلته وجعلت منه شخصاً قيادياً قادراً على فهم لعبة توازن القوى، وهذه المؤهلات ساهمت بكثافة لاحقاً في قرارات الرجل حينما صار الحاكم بأمره في عاصمة (الجلابة)، كما أن محيطه الذي تعلم فيه شيئاً من أصول الحكم، بسبب من مهام سياسية نفذها لصالح الحفاظ على استقرار مؤسسة والده، مكنته لاحقاً من صنع خيال سياسي متقدم بمعايير الوقت ذاك، كما سيتبين لنا في علاقته بالمهدي (محمد أحمد حينها).

غير أن حادثة أدت إلى تغيير مجرى حياة الخليفة عبد الله وعشيرته تماماً، ونُذكر بأن أسلاف الخليفة عبد الله كانوا شيوخاً للطريقة السمانية (والمهديَ كان مريداً في سلك هذه الطريقة فهل الأمر صدفة، أم له ما بعده؟!)، وقد عملوا على نشرها في دارفور، وذلك أن الشيخ محمد (والد الخليفة) كان قد تلقى قبل وفاته في أبي ركبة خطاباً من أحد شيوخ الطريقة السمانية في دار جمع، وطلب منه الإذن لزيارته في أبي ركبة، إلا إذا كان الشيخ محمد يفضل أن يشرفه بزيارته في الجزيرة أبا وينزل ضيفاً عليه، غير أن الموت حال دون قيام الشيخ محمد بالرد على طلب محمد أحمد (المهدي لاحقاً) والذي كان مشهوداً له بالورع

---

٥٧ رجال حول المهدي – صفحة (١٠).

والزهد في أنحاء الجزيرة، وفي ذات يوم قال يعقوب لأخيه عبد الله: من الأفضل أن تذهب لرؤية هذا الشيخ وأن تعرف ما يريده.[٥٨]

إذن الصدفة لعبت دوراً في هذا اللقاء الذي لم يغير مجري حياة عبد الله وقبيلته فقط، بل السودان كله، فقد انتهى هذا اللقاء بعد سنوات باعتلاء عبد الله سدة الحكم في منطقة (النخبة) ونحن إذ نشير بهذه الصفة – نخبة، نقصد به تمايزاً ثقافياً لا عرقياً، فهذه مصطلحات تنتمي ولو بشكل خفي لطبيعة التكوينات الاجتماعية في الوقت ذاك، ولا ننسى إشارة يوسف ميخائيل في وصف المهدي والتي تعكس طبيعة النظرة من ساكنة الغرب وتصورهم لمن يأتي من البحر، إذ يقول ميخائيل في وصف المهدي: «وكان الشيخ محمد أحمد جميل الصورة، حلو اللسان فصيح في الكلام له جاذبية في الناس. والمعلوم عندنا نحن أهل كوردفان أي إنسان يحضر من البحر كأنه حضر من بيت المقدس الشريف، أو مكة المشرفة، كون لسان أهل البحر، طلق ورطب، وجلدهم أملس».[٥٩]

إن هذا النص يكشف التمايز الذي كان من طبائع الحياة الاجتماعية في السودان، إذ يكشف عن فسطاطين، (أولاد البحر – وأولاد العرب) وهذا ما نظنه قد أسس ولو بصورة للثنائية المُهلِكة في جسد السياسة، وهي ثنائية (الهامش والمركز)، فلو كان التعبير عنها حينها لا يتعدى الوصف والشعور بالاختلاف، إلا أنه ومع حوادث كثيرة لاحقة بات هذا الشعور الهادىء يتململ من كونه

٥٨ فيفيان صفحة (١١ – ١٢).

٥٩ مذكرات يوسف ميخائيل – التركية والمهدية والحكم الثنائي في السودان (شاهد عيان) – تقديم وتحقيق: الدكتور أحمد إبراهيم أبوشوك– مركز عبد الكريم ميرغني– الطبعة الثانية ٢٠٠٧م– صفحة (٤٢)..

اعتراف إلى احساس بالفارق المصنوع بالقوة، والذي جعل كثير ممن حمل السلاح ضد المركز يتحرك من هذه الذاكرة الحرجة، الذاكرة التي تخطت مرحلة الاعجاب بـ»الغريب الحكيم« إن صح التعبير إلى محاولة إلزامه الاعتراف بالآخر، فهل كانت المهدية هي اللحظة الأكثر وضوحاً لعنف الأنا (المركز) ضد الآخر (الهامش)؟!

إنها حكاية اللقاء المصيري بين محمد أحمد (المهدي) وعبد الله (خليفته) وباني دولته، ولا نعدم وجود مشابهات لهذا الأمر، فقد كان الخليفة الفاطمي هو الرمز الديني الذي اُستُغِل من قبل هامشي آخر هو جوهر الصقلي، أو الصقلبي في بعض المراجع، فهل كان الخليفة عبد الله هو جوهر السودان؟!، لننظر بعين أوسع..

الخليفة والمهدي.. توظيف الرمز الطبقي لجماهير الهامش:

ونحن نسير معكم ثمة مشاغل ذاتية وموضوعية، البعد الذاتي به نتدرب أكثر على احتمال ردود الأفعال تجاه درسنا الذي رأيناه يلامس قناعات الكثيرين، ويهز ما يملكون من ثقة في مسيرة تاريخنا الاجتماعي، وتأتي ردود أفعالهم تحمل أشكال عدة، فثمة من سيرفض ويعمل على اقتناص جزء من نصنا هنا ويقتلعه من سياقه، ومن يفعل ذلك معذور وله الحق، لكن نعتقد أن النص المجتزء من سياقه يفقد حيويته، بل يفقد أهم عناصره البنائية، فلا يعود بفائدة تذكر إن وظف خارج خارج سياقه. فالذي يربط النص بحقله ليس فقط معناه المراد إثباته، بل علاقته بالبنية الكلية للنص، إذ يستعصي إخراج المعنى من اللفظ المجرد، فاللفظ وعاء حمّال للمعاني، لذا فالكتابة عن التاريخ الاجتماعي فوق أنها مكلفة، فإن ثمة صعوبات أخرى غير منظورة

وهي ما يمكننا الاصطلاح عليه بصراع الذاكرة، فالمطلوب من الجميع إبقاء الذاكرة متجمدة فوق نفسها، وغير مسموح بإجراء عمليات تسييل لصالح فهم مكوناتها، ولعل هذا هو دافعنا الموضوعي لإعادة فهم درس المهدية، فهمها على ضوء تحليل بعض شواهد وأشكال ظلت بمنأى عن النقد، وهذه مهمة صعبة وذات عائد غير مربح إن انغلق الدرس على التاريخ لتصحيحه رغم أن المطلوب عكس ذلك، فالمقصود تصحيح الواقع بفهم الماضي.

نواصل فهم أسرار امتداد دقائق المهدية في حياتنا الفكرية، نفعل ذلك عبر تتبع سيري وسردي للحظات الأولى فيها، واللحظة السابقة كانت بعض البحث في ملامح تشكل شخصية مركزية في هذه الـ(ثورة) بل زعمنا أنه صاحب الدعوة وليس فقط ظل سيدها، هو الظل المتحرك أكثر من الإمام، ومراجعنا كانت تقف عند كتاب الدكتورة أمينة فيفيان ياجي، وسبب اختيارنا لها أن كتابها (رجال حول المهدي) يقطر إعجاباً بالخليفة عبد الله، إن لم يكن يُعمده رمزاً لدراما البطولة والطموح كما سمينا حصيلة أفعاله، وهذا سيرفع عنا الاتهام بنية سوء ضد الخليفة، والأمر في أصله لا يرتبط بسوء أو خير، الأمر يتعلق بالتحليل النقدي للتاريخ الاجتماعي.

هل بالفعل لم يكن لدى محمد أحمد (المهدي) أدنى رغبة في إعلان نفسه مهدياً منتظراً يحرر البلاد والعباد من ظلم الأتراك؟ هذا زعم كبير ونحتاج لإثباته الكثير من الشواهد، لكن الروايات الدالة على انخفاض مستوى تأثره بإعلان نفسه مهدياً كثيرة، بل تكاد كل الروايات توحي أنه أول ما سمع بنفسه مهدياً كان عند لقائه بالخليفة عبد الله و لم يكن هاتفاً داخلياً، بل خرجت الكلمات مصحوبة بأداء

شكسبيري قام به عبد الله بن محمد (الخليفة)، حسب رواية فيفيان عن هذا اللقاء، ولكن يجب الوقوف عند حالة المهدي حين قابل الخليفة عبد الله، ونحتاج إلى فهم مسيرة حياة المهدي قبل مقابلة الخليفة، فهي مفيدة وكاشفة إلى أي مدى كان في ذهن محمد أحمد تصور ما للقيام بثورته الإصلاحية، وما يفيدنا كذلك أننا قد نصل ولو عن طريق التحليل الاستقصائي شيئاً ما إلى حقيقة وعي المهدي كونه مهدياً منتظراً.

إقصاء متعمد والصراع حول الامتياز:

كان محمد أحمد قد تم إقصاؤه من حظيرة (النخبة) وقنع الرجل بهذا الخروج المذل حقيقة، فالروايات تقول أنه سعى سعي المضطر لإرضاء شيخه بالعفو عنه، وقبوله مرة أخرى سالكاً في الطريق، لكن الشيخ محمد شريف لم يكتف برفض العفو بل قرع الرجل وسعى في إيذائه معنوياً. وتبدأ الحكاية أن محمد أحمد كان قد أتم دروسه على يد الشيخ محمد الخير، ثم توجه صوب الشيخ محمد شريف حفيد الشيخ الطيب صاحب الطريقة السمانية، وانتظم في سلك مؤيديه ذلك في العام ١٨٦١م، وتقول الرواية إن الرجل أبدى تقشفاً ظاهراً جعله يرتقي بسرعة في سلك المؤيدين الشيء الذي منحه وضعية خاصة وسط جموع السالكين، إذ كان منقطعاً للعبادة والصلاة، وقدم نموذجاً للصوفي المتقشف الزاهد في المتاع الدنيوي، بل أن محمد أحمد كان يعمل في منزل شيخه الجديد أعمالاً هي من اختصاص (عبيد الخدمة[٦٠]) من احتطاب وطحن وطبخ، والرجل صادق النية نقي

٦٠ هذه وضعية تاريخية في سودان القرن التاسع عشر أو حتى قبله. فقد كانت بعض أثرياء المدن يملكون عبيداً للخدمة.

العقيدة فيما يؤمن، وكم كان كثير البكاء وقت الصلاة، وإذا جلس أمام شيخه نكس رأسه و لم يرفع طرفه إليه، وقد منحه هذا الانكسار أمام شيخه فرصة لم تمنح لكثيرين غيره، مع الوضع في الاعتبار حداثة مسلكه الطريقي مع السمانية، ولكن موقعه يتعزز بفضل رضى الشيخ عنه ليمنحه رايةً آذناً له بالدعوة، وإعطاء العهود وتسليك المريدين.[٦١]

هذا الصفات التي انحلت في شخصية المهدي تجعله حقيقة شخصية بمعايير خاصة عن غيرها من السالكين في درب الصوفية، إذ كان أغلبهم يصطف مع شيخه المرتبط بصلة الحكومة، بل بعضهم يعمل معها مباشرة، يفعلون ذلك لتحقيق مصالحهم مع السلطة، وبالتالي تحقيق مصالح السلطة عبر هيمنة الزعماء الدينيين على الجماهير، وتقديمها قرباناً للاستقرار الحكومي، ولا يفعلون ذلك مجاناً بل تصب هذه التوسطات ناحية الكسب المادي والمعنوي، بل هي تعزيز لموقعهم الطبقي في المجتمع، إلا أن المهدي كان صادقاً في مسلكه الصوفي، وكان رجلاً مؤمناً وله روح صادقة، وزهد أكيد.

وإذا ما تتبعنا المسيرة، مسيرة المهدي بعد تمهديه سنقع على الأسباب الأساسية التي جعلت منه منبوذاً في الوسط النيلي، إذ لم يكن يسير في طريق التحالف مع السلطة، أو لعله لم يجد طريقاً لذلك، بل الأسلوب الذي اتبعه شيوخ المتصوفة منه، وبالذات شيخه ينم عن صراع حول المصالح، إذا صح التوصيف، فكيف لمن أتاه طالباً الطريقة، وبذل نفسه وكرامته في خدمته أن يتعالى عليه ويدعوه للدخول في دعوته الجديدة، وهو الموصوف في قصيدة الشيخ محمد شريف وقد نظمها

---

٦١ نعوم شقير – تاريخ السودان- تحقيق وتقديم الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم – دار الجيل بيروت – طبعة ١٩٨١م – صفحة ٣٢٢.

بإيعاز من عبد القادر باشا سنة ١٨٨٢م في تكذيب دعوة المهدي كما يشير نعوم شقير، يقول:

(وكان لديه عيشه صدقاتنا، وخادمنا عشرين عاماً من العمر، فقال أنا المهدي فقلت له استقم، فهذا مقام في الطريق لمن يدري)

وهاهنا نلمح سطوة الموقع للشيخ الذي يرفض مهدية الرجل بآليات طبقية، إلى أن يقول:

(أقام لدينا خادماً كل خدمة، تعز على أهل التواضع في السير، كطحن وعوس واحتطاب وغيره ويعطي عطا من لا يخاف من الفقر).

وأيضاً تطل علينا الأحكام الطبقية، فرجل كان في مقام (العبيد، عبيد الخدمة) كيف له أن يتطاول ويرتقي هكذا ضربة لازب من موقعه الأدنى لموقع السيادة والحكم؟!. ومن أسباب هذا الذم الصراع حول الأتباع والمريدين، فنعوم شقير يحكي أن المسألة كانت تتعلق بانصراف عدد من أتباع الشيخ محمد شريف، وإقبال العربان على محمد أحمد. وما يهمنا في هذه النقطة أن مسيرة محمد أحمد (المهدي) كانت تعبر عن صراع بينه وشيخه، ويمكننا عد الشيخ هنا رمزاً للجميع ممن هم في وصال مع الحكومة، وكيف أن الدعوة الجديدة والتي سنأتي على ذكرها عبر لقاء المهدي وعبد الله، كيف أن هذه الدعوة قد تسحب البساط من تحت الشيخ محمد شريف، بل تهدد موقعه الممتاز، وبطبيعة الحال تؤثر حتماً في مداخليه.

المهدي لا يستسلم ويبني موقعه الطبقي من جديد:

ومن الحقائق المهمة في استفحال العداء بين محمد أحمد وشيخه،

أنه حين انفصل عنه بات يبحث عن سند من داخل الطبقة ذاتها، الطبقة الموصوفة بـ(النخبة) تجاوزاً، وهنا يدعي المهدي أنه وارث لسلسلة الشيخ القرشي، وقد وافقه ذرية الرجل وقيل أن أسباب تتعلق بصراع بينهم وبين محمد شريف، والأمر حتى الآن لا يعدو كونه صراعاً حول النفوذ، وليس فيه أدنى ذكر لمهدية الرجل، ولو دخلنا أكثر فإن الوسط الذي نشأ فيه محمد أحمد حتى إعلانه وريثاً للشيخ القرشي لا نجد عند حناياه ذكراً لظلم الحكومة ولا لعنفها الاجتماعي، أو تقصيرها في أداء واجبها في الخدمات تجاه مواطنيها، فالذي رسخ فكرة مهدية الرجل هي زياراته إلى كل من كردفان والنيل الأزرق، فقد شاهد الرجل ما لم يكن يشاهده في الشمال والوسط، أي بمعنى أدق دخل إلى منطقة الهامش وهو بعد محمل بتصورات النخبة في الشمال، لأن عدم اكتراثه بالسياسة طول فترة إقامته وعمله الديني في الشمال والوسط تعكس مزاج النخبة النيلية في فهم العلاقة مع السلطة، إذ كان كل الأمر يدور حول الاستحواذ على النفوذ وليس من ذكر لإقامة العدل والبدء في مشروع إصلاحي، إذن (الجلابي المُضَطهد) بات يعرف معنى جديد من الظاهرة الاجتماعية، فقد راعه جداً الظلم الواقع على الهامش، ويبدو أنه عقد مقارنة سريعة بين هذا الواقع الماثل أمامه، واستقر في ذهنه الفرق بين منطقته التي عمل فيها، واشتجر مع رموزها في شئون دينية في ظاهرها لكن باطنها سياسي، وبين واقع جديد، هامشي وقبلي شديد العصبية، ومتظلم سياسياً لكن طريقه الذي يحمل يحتاج المبدأ الأساس في فكرة الفتح، والذي شرحه بن خلدون في مقدمته مع ثلاثية ذكرناها في السابق، وهي (الفضيلة والعصبية) التي هي في أمس الحاجة إلى مبدأ كلي يحرك ساكنها وتعمل من خلاله، وهو

بحسب بن خلدون إما مبدأ ديني أو سياسي، ولم تكن جماهير تلك المنطقة تملك شيئاً بخلاف ذاكرة غنوصية تنتظر الخلاص عبر المسيح أو المهدي المنتظر، فماذا يفعل، بطبيعة الحال موقف كهذا سيدفع كل صاحب جماهير أن يعيد التفكير في موقعه، والفرص ماثلة أمامه.

يذكرنا الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد أن المهدي كان أمام ظاهرة تختلف عن تركيبته الفكرية والاجتماعية، فإن كان الرجل يحتل وصفه متصوفاً صاعداً يرتب في جماهيره بل ويصنع منها قوة جديدة ووفق تجهيز مختلف، إلا أن فكرة المهدية ذاتها لم يمكن من الممكن القبول بها في شمال السودان ووسطه لأسباب تتعلق أن الشمال امتداد لطبقة مشرقية الثقافة، وراسخة الإسلام المدرسي، أما الغرب فيصفه بحداثة إسلامه، وأنه يعيش عزلة عن مراكز الحضارة المتوسطية، يقول: والمهدي (يقابله في الواقع قبائل عربية التكوين في الغالب الأعم، ونعني تاريخياً تلك الدائرة التي احتواها نشاط العبدلاب ثلاثة قرون قبل التركية .. ثم أن إسلامها تراثي راسخ)[٦٢].

هناك نقطة مهمة وهي تتعلق بالصراع بين المهدي وشيخه محمد شريف، وقد أشرنا سابقاً لقصيدة الأخير يهجو فيها الرجل ويُحقره، وقلنا إن السبب لم يكن دينياً كما صُور لنا، أي أن فراق الرجلين كان بسبب من اختلاف حول مسألة دينية، والشهير هنا ملاحظات محمد أحمد الناقدة على شيخه كونه يسمح للنساء بتقبيل يديه، وأنه أقام احتفالاً لختان نجليه رأى فيه محمد أحمد خروجاً عن تقاليد الدين، وشروط الصلاح، وقصصنا عليكم التحالف الجديد الذي عقده محمد أحمد مع أبناء الشيخ القرشي، وأنه استطاع الخروج من أزمته وشيخه

---

٦٢ سابق – ص٩٦.

منتصراً، ونال حق الاستخلاف من جديد، أي أنه أعاد تثبيت موقعه الطبقي بعد أن كاد يفقد سوقاً لبضاعته الجديدة، بضاعته من الإصلاح الديني، وبطبيعة الحال السياسي.

وتقول الرواية أنه كان في الحلاويين بين المسلمية والكاملين على النيل الأزرق شيخ يدعى الشيخ القرشي وقد أخذ الطريقة رأساً من الشيخ الطيب مؤسس الطريقة السمانية، وكان بينه وبين محمد شريف مناظرة، وهذه من مسببات الجفاء بين الرجلين، وحين فقد محمد أحمد وجوده بين السمانية عند شيخه السابق محمد شريف، التجأ إلى الشيخ القرشي وجدد عليه عهده ومشيخته، وحينها كتب محمد شريف إلى الشيخ القرشي يعاتبه على قبوله محمد أحمد، وهنا أيضاً نلمح الصراع في بعده السياسي وإن تخفى ببعد ديني، وهل كانت السياسة في سودان القرن التاسع عشر إلا مظهراً من مظاهر الدين؟ عموماً رفض الشيخ القرشي طلب محمد شريف في إبعاد تلميذه السابق محمد أحمد، ورده بالقول: «إني رأيت محمد أحمد مستحقاً ومنع المستحق ظلم»[٦٣].

بهذا الوعي إذن يمكن القول أن فكرة التمهدي بدأت تتسرب إلى الرجل وهو يجول في كردفان ومناطق النيل الأزرق، وقد يبدو من العجلة أن نسميه صاحب الدعوة حتى الآن، والسبب أنه لم يكن ليجرؤ عن إدعاء المهدية في مناطق النفوذ النيلي لعلمه المصاعب التي ستعترضه، وقد تكلفه قهقرة أخرى فيتنكس، والرجل خرج لتوه منتصراً وبأقل الخسائر، ليقف من جديد ضمن مكونات القوى الحية في المركز، وضربة صراعه مع شيخه لم تقتله بل مدته بأسباب للقوة

---

٦٣ نعوم شقير – تاريخ السودان، صفحة: ٣٢٦.

انعكست في تنظيمه الجديد، لكن والحال كذلك فإن الحسابات السياسية كانت حينها تدفعه دفعاً للتمهل في إعلان مهديته، بل ظننا أنه لم يكن ليقول بها، لو لم يقم بزيارة الهامش، أو أنه لم يقابل عبد الله، والملفت أن الخليفة عبد الله الذي ينتمي إلى قبائل البقارة يملك هو الجماهير ليقدمها هدية بين يدي المناضل الجديد، فبعد أن عرضنا لمهامه الكبرى مسئولاً عن فض النزاعات في مناطق نفوذ والده في غرب السودان، فإنه يملك ما يحتاجه المهدي، وما يملكه المهدي يحتاجه الخليفة؛ الخليفة الباحث عن موقع في منطقة نفوذ الدولة وطبقاتها العليا، لذا فإن التحالف جرى هنا بين (الجلابي) المبعد من مراكز الفعل (كان المهدي قد استقر في الجزيرة أبا) ولكنه يحمل أفكاراً تعمقت بعدما شاهد ظلم الأتراك، وفسادهم السياسي متمثلاً في أوضاع من شاهدهم في رحلته إلى بادية كردفان، ولو سرنا مع تحليل محمد أبو القاسم حاج حمد فإننا نرى أنهم كان ينتظرون المهدي ليرتفع بهم من حال الضنك إلى العيش المستقر، وهذه الثيمة متكررة في أحداث التاريخ وليس هنا موقع ذكرها بالتفصيل.

إن الجماهير التي شاهدها محمد أحمد وهو في مسيرته رفقة دروايشه الذي يلبسون زياً موحداً، وهذه أيضاً ميزة أخرى تكشف عن الوعي السياسي للرجل، هذه الجماهير التي طالبته سراً أو علانية أو لمس ذلك هو ببصيرته الحية، طالبته بعد إعجابهم بسيره الديني والصوفي أن يقودهم لإصلاح أوضاعهم الاجتماعية، (راجع وصف يوسف ميخائيل عند زياة المهدي إليهم في كردفان السابق الذكر) وما كانوا يملكون سوى التصور الديني لهذا الإصلاح، تصور في مستوياته الدنيا، وذلك باتكاءهم على التراث العرفاني الشائع

والمتجذر في مناطق غرب إفريقيا، وهو ظهور (المُصلح) أي ظهور المهدي المنتظر، ومن شروط الانطباق عليه أن يطابق اسمه اسم النبي (صلى)، ولكنهم استبدلوا هذه المطابقة وإن وجدت بانتساب الرجل إلى منطقة حضارية مُركبة اجتماعياً بشكل أوثق مما لديهم، فالقبيلة الوحدة الحاكمة في غرب السودان، كانت قد تخلصت شيئاً ما من عصبيتها في الشمال، وارتفعت بالولاء من القبلي إلى الديني، وهذا ما يفسر نشأة الطائفية لاحقاً.

إن المهدية كانت هي حصان طروادة الذي دخلت به مسألة الهامش وصراعه مع المركز إلى محيط السياسة السودانية، وآثارها لم تضعف حتى الآن، بل تُمثل المراحل الأساس، والتي قد تعيننا على فهم مسيرة الحراك السياسي المسلح ضد الدولة، والأمر هنا ليس كفاحاً من أجل تبرئة أو اتهام، الأمر كله أمر بحث، ولكن مما يصعب عملية البحث أننا ملزمون بشيء من التأسيس النظري الدقيق، والبحث في ثنايا أحداث مرت وتمر علينا مرور عابر دون أن تلفت انتباهنا لأهميتها وجدواها في فهم الواقع وتجلية مكامنه السياسية والاجتماعية، وكنا لا نزال نطمح في القراءة المتجردة لهذه الفترة، فترة تداخل الديني والسياسي عند محمد أحمد (المهدي) لاحقاً، وقصة التحالف التي بذرنا فهمها، تحالف المهدي مالك الامتياز (تجاوزاً ممثلاً للنخبة)، وبين (الخليفة) ممثل الهامش أو على الأقل رسولها المندوب في مَهمة مقدسة، صاحب القدرة على تثوير الجماهير التي نالها عسف حضاري متعدد الأطراف، فهي متأذية من موقعها في أخر سلم الظاهرة الاجتماعية، هامش في مقابل مركز، (نيل – عرب)، وكذلك من الثمن الذي دفعته من خيبة أمل الحكام الأتراك فيهم، إذ لم يجدوا في تلك البقاع

ما كانوا يأملونه من ثروة وجند، ويأتي فوق ذلك كله، أن حافظت التركيبة القبيلة في مناطق الخليفة عبد الله على امتيازها تجمعات صغيرة يلعب فيها الولاء القبلي الدور الأكبر، ولكن غير مسموح لها بتخطي حاجز هذا الولاء، وإن أرادت تغييره لصالح ولاء ديني.

إن المراكز الدينية في شمال السودان ووسطه وبسبب من قربها من مراكز الحضارة المتوسطية، حسب إشارة حاج حمد وتحليله، مكنت لنفسها أكثر فأكثر من بناء تحالف مافوق قبلي، والذي انتهى في أجسام الطائفية التي نعرف، وكذلك قُربها من مراكز صناعة القرار جعلها تؤسس لموقعها الاجتماعي المتقدم شيئاً ما في مقابل جغرافيا الغرب والجنوب، والسبب كله في تحالفها مع السلطة، والخدمات المتبادلة بينهما. إذن نحن أمام ظاهرتين اجتماعيتين، الأولى (شمالي ووسط السودان) والتي اتخذت مكاناً أعلى كما أسلفنا بموجب تعقيدات الظاهرة، إذ الأتراك وإن دخلوا إلى السودان بنية توسعية بحتة، إلا أنهم وجدوا أنفسهم بعد خيبة الظن في الاستفادة من العنصر البشري السوداني في جيش محمد علي العثماني حينها، والفشل الذي نعزوه نقصد به الضغط من قبل الدول الأوروبية وبالذات قناصلها المقيمين في مصر بوقف تجارة الرقيق، ونعلم أن تجارة الرقيق كانت ترفد ميزانية الدولة بالمال، بل في فترات كانت تصرف مرتبات القادة الأتراك بمنحهم الرقيق بدلاً عن المال، ولعل إشارات عدة تقول بعدم التقيد تماماً بهذا الأمر (راجع الفصل الأول).

إن خيبة الظن من قبل الهامش والحكومة قد تُرجمت في بناء شبكة علاقات غير مرئية، نلحظها في علاقة الزبير باشا بالحكومة، والأهداف التوسعية التي أوكلت إليه بفتح دارفور، لكن أيضاً لا

يفوتنا التذكير بأن الصراع القبلي في شمال ووسط السودان تم حسمه، أو على الأقل تسكينه لحظات حكم الأتراك، فدخلت قبائل كثر في خدمة الحكومة، وأخرى تقاسمت معها النفوذ، وإن كانت كفة الحكومة بطبيعة الحال هي الغالبة، إذن ماذا كان يجري هناك في كردفان ودارفور والجنوب؟، بالنسبة إلى كردفان، نشأت علاقات شعب/حكومية، يمثلها الأعيان في مناطق السوق، كمدينة الأبيض مثلاً، والتي لها حضور في تحركات المهدي رفقة كتيبته (دروايشه) وكأنه في رحلة استطلاع ليعرف أكثر طبيعة هذه الجغرافيا التي لا يفهم من ينتمون لظاهرة الشمال والوسط مثله ما هي عليه من حضور اجتماعي مفيد لبناء النضال وبأقل التكاليف.

(الغريب الحكيم) يزور الأبيض:

قوبل المهدي في كوردفان باعتباره الغريب الحكيم، إذ لم يدخر وسعاً في التعرف على المدينة والتي هي واجهة المدخل الغربي للسودان، وكيف أنه بحكم رحلته الاستكشافية تلك استطاع عبر زيارات لأعيان المنطقة أن يبذر جذوة تميزه هناك، إذ نقرأ في تداعيات رحلته وتفاصيلها، أن زائراً جديداً سيجد الاحتفاء بل سيكشف لساكنة تلك المناطق معنى آخر من الدين، معنى يبدوا أنهم فقدوه في رجال دينهم هناك، وهذا زعم طبعاً، إذ يصعب علينا الحكم على كل رجال الدين هناك. لكن الاحتفاء بالرجل والنظر إليه نظرات إكبار تعكس ما كان مفقوداً هناك، حين زيارة المهدي، نقرأ: (وبعد نصف الليل سمعنا صوت ذكر جديد في حوالي البلد من الخارج، وعند الصباح نسمعوا الأولاد كل واحد يكلم التاني يقول له: يا أخي أنا سمعت

صوت ذكر حوالي البندر، في من يقول: أيو أنا صاحي. ولما بلغنا الخبر الناس الكبار- أنه حضر رجل (درويش، وهي هنا ذات دلالة إيجابية، درويش كلمة تركية تعني: العابد المنقطع لذكر الله) من البحر اسمه محمد أحمد، ومعه حيران، التلامذة بكتره، ونازل عند السيد المكي.. ينبغي علينا التوقف قليلاً ثم نواصل الرواية. فالسيد المكي هذا (جلابي) آخر يتفق ونسبه الحضاري مع المهدي، ولذا فالاختيار ليس مجانياً، فجذور السيد المكي البديري الدهمشي ترجع إلى شمال السودان، كما أنه يمثل مدخلاً آخراً للمهدي وهو يستكشف هذه البقعة الجديدة، وإن شئت الدقة يعيد تركيب العلاقة معها عبر توظيف موقع السيد المكي، وما سيوفره له من عون في مقبل الأيام، فرجل مثل محمد أحمد لا يمكن أن يتحرك بلا خطة مسبقة، وهو الذي استطاع في فترة وجيزة أن يتجاوز أزمته مع شيخه، ويعيد تنصيب نفسه شيخاً يملك ما يملكه رصفائه من سكان الوسط والشمال من مريدين، وبالدقة من موقع ديني يؤهله ممثلاً للطبقة الوسطى (نستخدم تعبير الطبقة الوسطى بحذر شديد، لكننا مرغمون على ذلك، فتعريف هذه الطبقة أنها توسطية بين الحكومة والشعب، وتحمل قيم حداثية مقارنة بعامة الناس) ولذا فإننا نحذر أنفسنا من الانسياق خلف الاستخدام غير المراقب لهذا المصطلح، ولكن لنتابع..

تستمر الرواية: «ومن يقول: أنا شفته عند ولد سوار الذهب، (وهذا أيضاً يحتل موقع السيد المكي في مدينة الأبيض، فهل اختيار المهدي لهذان الرجلان كان محض صدفة؟) ويقولوا عليه رجل صالح من صُلاح البحر، ويزور كافة المنازل الكبيرة من أهل الدين، وفي نصف الليل يقوم مع جماعته الحيران ويطوف بالبلد مرة واحدة

حتى يطلع الفجر، وأوان الصلاة يبطل الذكر، وعند طوافه بالليل يذكر «الدايم هو الدايم الله هو الدايم» .. وأهل كوردفان تزوره في محل إقامته لأجل أخذ البركة من هذا الدرويش الصالح، ويتبركوا فيه، واشتهر اسمه وهو يزور كافت أهل المدينة من أهل الطرق الدينية، ويزور إلياس باشا – الجعلي حاكم كردفان حينها، وينضم بهذه الصفة إلى بقية مضيفي المهدي في رحلته تلك– إن هدف المهدي من زيارته الأبيض كان هدفاً سياسياً بامتياز، إذ به يحقق لنفسه أراضي جديدة، وما يلفت انتباهنا أيضاً عدم ذكر أي إشارة لمهدية الرجل، فالأمر كله كان رحلة لبناء نفوذ جديد، عبر التحالف مع المركز البعيد المُمَثل بجلابة الغرب القريب، والرواية تكشف عن الموقع الذي احتله محمد أحمد من خلال زيارة صغيرة إلى الأبيض، تقول الرواية إنه بعد أن أكمل زياراته لعدد من رموز المنطقة هناك، مثل محمدين (سر تجار) كوردفان، والمحلات العالية الذي له بهم معرفة، ومن بعد يأخذ له مدة سوى كان شهر أو اتنين يتوجه إلى محل إقامته، ويسوءال أهل الطرق الدينية منه يقولوا له: عرّفنا عن محل إقامتك يا أستاذ، يقول لهم: أنا مسكني في جزيرة أبا بالبحر الأبيض، يقولوا: ما شاء الله دائماً أهل البحر ناس صالحين، عند الله وعندك يا سيدنا الشيخ.. وهذه أيضاً كاشفة عن تمثيله لوعي مغاير إن لم يكن متقدم في مقابل ما يحوز عليه الهامش. بل ما يتطلع إليه ويطمح فيه.

نفذ محمد أحمد خطته الرامية للبحث عن نفوذ جديد، ووجد ضالته في ممثلي المركز هناك، وهم تجار مدينة الأبيض، وأعيانها المنتسبين بجذورهم إلى شمال السودان، ومن الأهداف التي حققها أنه استطاع أن يجذب أنظار الكثيرين، حتى القبطي صاحب هذه

الرواية كان منبهراً جداً بهذه الشخصية، ومرد هذا الإكبار الذي لاقاه المهدي، تفصح عنه الرواية في ثنايا ذكرها لامتياز الرجل إذ هو قادم من (البحر، أو دار صباح)، وهذا ما أنعش ذاكرتهم الدينية من جديد، وجعلهم يعيدون النظر في واقعهم السياسي والاجتماعي، وبطبيعة الحال الهدف الأكبر لمحمد أحمد كان يتقصد من هم هناك، في مكان استبعاده بالقوة، أي نشير إلى نفيه غير المعلن من الوسط الذي ينتمي إليه، والسبب كان منازعة سياسية بحتة، بينه وشيخه، ودخل على الخط أبناء الشيخ القرشي الذين ناصروه ضد محمد شريف لنزاع قديم بينهم. إذن ماذا يفعل المهدي؟ هل يقنع بالحيز الذي أجبر عليه، أي فقط يظل في الجزيرة أبا؟ وهو يرى أمامه امتداداً واسعاً، وأرضاً بكراً تسمح له بتنفيذ مشروعه السياسي عبر توظيف الدين المُحمل بقيم مفارقة للوسط الجديد الذي اكتشفه، وهذا كان سبب رئيس في زيارته إلى الأبيض. وإن أمعنا النظر في البيوتات التي قصدها هناك، وهو اختيار كما قلنا ليس مجانياً بل يكشف عن ذهن مرتب، ووعي سياسي متقدم، وغرض أكيد، فقد زار الفكي مكاوي الركابي (من الركابية في شمال السودان) وأولاد العريق، وأولاد عربي، وأثمرت زيارته المنفذة بعناية، في رسم صورته التي كان يبحث عن تسويقها، وهي صورة (الغريب الحكيم) إذ نقرأ عند صاحب الراوية التي نعتمدها هنا: «وفرحوا به فرحاً شديد من شدة تواضعه، وحلاوة مقاله- والإشارة القادمة جوهرية وتفيد ما نحن بصدده، وهو أن الرجل وجد أرضاً مُخَصبة لفاعليته، فهناك الأعيان، لكنها خلو من قائد ديني بمواصفات مقدسة، إذ تقول الرواية: «كأنه يسقي في أرض عطشانه حتى غرس محبته في قلوبهم، وجذبهم بمذاكرته، وسحرهم بحسن مقاله».

وحتى ندلل أكثر عن المسافة الحضارية التي كانت تفصل بين ظاهرة (الهامش والمركز)، الهامش هنا تمثله قطعة محتلة مجازاً بقوى المركز، وهم التجار والأعيان وبعض رجال الدين، والمركز يمثله محمد أحمد، الرجل الذي وقع الجميع في محبته، وسحرهم بحسن بيانه، بل بجميل صورته، كما ذكرنا فقد كان الشيخ (لاحظ يصفه يوسف ميخائيل بـ(الشيخ) وهذه الصفة تحتل مكان أعلى من (الفقير = الفقيه) وتفيد أكثر موقعه المفارق لمن زارهم، فلفظة الشيخ لا تتعلق هنا بعمر الرجل، بل بصفاته الدينية، أي شيخ يملك علم ديني حقيقي. ومحمد أحمد كان ذكياً بالفعل، إذ وهو يزور ويستعرض قوته الدينية ممثلة في سلوكه وسلوك دروايشه، سلوكهم المرتب والمميز، فقد زار المدينة مثل الفاتح الخفي، يحمل في سفره نموذج جديد للدين، وهذا ما يؤكده يوسف ميخائيل فيقول بأن محمد أحمد بعد أن صار اسمه كبيراً، ومشهور فرح الرجل وزاد فرحه خصوصاً عند أهل الدين، وأكابر عموم أهل المدينة بالمناشدة معهم (أي دعوتهم سراً) في المذاكرة بالدين وبالتنفر عن الدنيا الخسيسة، والإقبال على الآخرة، لقاء رب العالمين.. نعتقد أن دعوته لم تكن للقيام بثورة ضد الحكم التركي هناك، والدليل عدم انقطاعه عن زيارة حاكم الإقليم، إلياس باشا أم برير، فما هي طبيعة الدعوة التي قدمها محمد أحمد لمن زارهم؟ وإلى ماذا كان يرمي منها؟، هل فقط يريد توسيع دائرة نفوذه الديني، ليصنع له مركزاً جديداً بعد أن سلب منه وطرد في الوسط؟ وهل كان لينجح في مزاحمة من زارهم على الصدارة وجمع الجماهير؟ وهل دعاهم للإيمان به مهدياً منتظراً يعم به العدل في المشرق والمغرب إن آمن به الناس؟ أم كانت الدعوة يحركها مزاج توسعي لجلابي مُضطهد؟!

هذه أسئلة نحتاج إلى تفصيل أكثر لفهمها، وإيجاد العلاقة بينها وبين التحالف الذي قلنا به، بين المهدي صاحب الامتياز، وبين الخليفة عبد الله صاحب الجماهير المنبوذة والمهمشة من الظاهرة السودانية. وحقيقة لم يكن أمام الخليفة من سبيل لإدعاء المهدية لنفسه، ففوق أنه ينتمي إلى موقع لا يمكنه من القفز على الجميع هناك، فقد فهم الرجلان طبيعة اللحظة، لحظة تفكك الولاء الديني في شكله الصوفي المهادن للسلطة، وضرورة إيجاد بديل يقدم للسلطة ذاتها، ويعقد معها التحالف، تحالف الطبقة المتوسطة مع الحكومة.[٦٤]

الخليفة والمهدية: توظيف الرمز المقدس:

محمد أحمد (الغريب الحكيم)، الوافد الجديد المدهش، ومدهش هذه ليست تعبيراً مزيفاً، بل كانت بضاعة محمد أحمد مختلفة، وكوننا وصفنا حضوره في مدخل الهامش بالمدهش والمختلف، لأننا نريد القول إن البنى الاجتماعية هي حصيلة تراكم للقيم، وحينها تصبح أي محاولة لزحزحة السائد منها، محاولة مكلفة وتقابل بمقاومة فطرية، إذ الهرم قد ينهار على بُناته، وهذا يشير إلى أن التحولات تجري في المجتمعات باعتناق الوافد من القيم، أي ما يستحدث في البنية هو القادم إليها من قيم تتحد بالموجود، وهذا نجده في فلسفة بن خلدون الاجتماعية، إذ يصف الرجل طبيعة الدولة وأطوارها، وفيما يتعلق بخاصية التحولات الجذرية فيها، فهو يفرق بين الدولة ذات الحضارة الضاربة في القدم، وكيف أنه وإن تملكها غازي جديد فإنه لا ينفك

٦٤ الرواية التي اعتمدنا عليها هي رواية يوسف ميخائيل القبطي الذي عاصر التركية المهدية وطرفاً من الحكم الثنائي، وقد قام بتحقيق هذه المذكرات البروفيسور أحمد إبراهيم أبو شوك، وما ذكرناه موجود بالنص في صفحات (٤١ – ٤٣).

يعيد تثبيت البنى الرئيسة في هذه الدولة الحضارية، فالقيم الراسخة أقوى منه، ويضرب مثلاً بذلك حالة مصر وفارس، ففي تقديره أنه لقدم الشرائع والسياسات في هاتين الدولتين فإن العرب ما استطاعوا إلا الانخراط في تبني هذه القيم السائدة فيهما، ويضرب مثلاً بمسألة سك النقود، وترتيب الدواوين، أما الدول ذات التاريخ المضطرب والتي تغيب فيها وحدة الكيان، مثاله في ذلك إفريقية وأرض البربر في المغرب، فيقول إن العرب حين استولوا على تلك البلاد لم يجدوا آثاراً لقيم سلطانية يستندوا عليها لذا حضروا بوعيهم القبلي المتشابه وطبيعة تلك البلدان فأصابها التفكك والانحلال في آخر المطاف.

لكن ما علاقة ما يقوله بن خلدون بدرسنا؟ العلاقة تتلخص في ثنائية (الهامش/المركز) فمحمد أحمد حين انطلق بدعوته السياسية الباكرة وهي في أصلها دعوة إصلاحية في ظاهرها، اختار الرجل الأرض الخصيبة لتجذير وجوده فيها، أي التي تسمح ظروفها الحضارية بإقامة مشروعه المستند على تغيير اجتماعي كانت تلك الأقاصي في أمس الحاجة إليه، والرابط الأكثر دقة بين هذه الوضعية وحديث بن خلدون أعلاه، أن الدولة التي أنشأها الخليفة عبد الله كانت دولة الهامش وهذا يفسر طبيعة أفعاله السياسية المتسمة بعنف البادية في عبارة بليغة للأستاذ عبد الخالق محجوب.

متى قابل الخليفة الزبير (باشا):

الحديث حول الزبير (باشا) يطول وتتعدد فيه الأحكام، ولكننا نضرب صفحاً هنا عن مسألة (الرقيق) والزبير، نفعل ذلك على أن نعود إليه مرة أخرى، ونحن نسير بالتحليل، وهنا يهمنا الوقوف لتحقيق اللقاء بين الزبير والخليفة عبد الله، وحول دعوة الأخير للزبير كونه المهدي المنتظر.

إن الخليفة بحكم نشأته الدينية والمهام التي أوكلت إليه من والده برعاية الخلاوي والقيام بواجبات سياسية أخرى، من ضمنها فض النزاعات التي تنشأ بين القبائل، كان قد حاز موقعاً دينياً (تقرأ سياسياً) وسط القبائل هناك، فقد كان يقدم خدماته الروحية أيام الحرب، وبالذات أثناء حرب الزريقات الذين استخدموه، أي استخدموا قدراته السحرية في إفشال قوة الزبير الحربية، ومن ذلك أن طُلب منه عمل تعويذة تمنع إطلاق الرصاص من بنادق العدو (الزبير)، هذا الموقع لا نشك أن الرجل قد احتله بقدراته الخاصة بمعايير ذلك الوقت، أي الخليفة لم يكن خلواً من ذاكرة المهدية المنتظرة حين قابل المهدي في الجزيرة أبا، بل دعوته الزبير أن يكون هو المهدي تكشف عن تدبير سياسي باهر، فبعد الهزيمة التي تعرض لها محاربوا الزبير في الغرب، وجد الخليفة فرصته أو إمكانية لفرصة عرض بضاعة رائجة في الغرب وهي الجمع بين السياسي (القوة الحربية والإدارة السياسية) وبين الديني (وهو في المتخيل هناك يعني المهدية التي تحتاج امتياز آخر) ولكن الزبير رفض ذلك بحكم وعيه لموقعه السياسي وبحكم آخر هو تركيبته الدينية، فقد كان رجال الدين جزءاً من حملات الزبير هناك، وهو فعل لا يخلو من دلالة حول مهمة الرجل، فهو ليس رجل

سياسة فقط، بل رجل دولة يحتاج السند الديني في أفعاله السياسية، فوق ذلك الرجل ينتمي إلى فضاء حضاري يفرق بشكل وبآخر بين الدين والسياسة. ولنفهم أكثر نقف عند رواية نعوم شقير في الأحداث التي رافقت عرض هذا التحالف بين الزبير والخليفة.

إن العلاقة بدأت مع الخليفة عبد الله أثناء حرب الزبير والرزيقات، ففي حرب الزبير مع الرزيقات في ١٨٧٣م تقول رواية شقير أن الرزيقات استخدموا فقيهاً من فقهاء التعايشة يقال له عبد الله ود محمد آدم تورشين ليقرأ لهم الأسماء في خلوته لعلها تقبض سلاحي (سلاح الزبير) فلا يطلق ناره في ساحة الحرب وقد تعهدوا له ببقرة من كل مراح، ويحكي الزبير أن عبد الله وقع أسيراً في يده في حلة السروج بين (شكا) و (داره) فأمرت بقتله. وكان معي ١٢ عالماً من علماء الشرع وقد حلفتهم على القرآن الشريف إنهم إذا رأوا في أحكامي اعوجاجاً عن الشرع ينبهوني إليه، فلما أمرت بقتله اعترضني العلماء وقالوا إن الشرف لا يسمح بقتل أسير الحرب، فضلاً عن أن السياسة تنكر عليك قتل رجل يعتقد الناس في صلاحه، لأنك إن قتلته نفرت القبائل (هذا رأي سياسي يحتكم إلى طبيعة الواقع هناك) وعدتك رجلاً ظالماً مخيفاً فامتنعت عن قتله.. ولم يكتف الخليفة بهذا العفو، بل طلب لاحقاً من الزبير بعد فتح دارفور أن يمنحه أرضاً في (قيجة) غرب (الكلكة) فأعطاه الزبير بشرط أن يكف عن «التدجيل»، فرضي الخليفة عبد الله بذلك، ولكن يبدو أنه رضا مؤقت، فلم تمر أشهر حتى أرسل كتابه إلى الزبير مرة أخرى يقول فيه: «رأيت في الحلم أنك المهدي المنتظر وأني أحد أتباعك فأخبرني إن كنت مهدي الزمان لأتبعك»، وجاء رد الزبير حاسماً يقول: «استقم كما أمرتك أنا لست بالمهدي وإنما أنا جندي من جنود الله أحارب من طغى وتمرد».[٦٥]

---

٦٥ نعوم شقير: تاريه السودان، صفحات: ٢٧٠- ٢٧١.

إذن عبد الله لم يكتشف فجأة أن المهدية قادمة من النيل، ولم يكن لقاؤه بمحمد أحمد صدفة تاريخية كما تشير بعض الروايات، فهو وزير المهدي قبل ظهور المهدية من الأساس، وهذا يجعله صانع المهدية وليس مكتشفها فقط، وإصراره على أن يكون أول من يناصر المهدي يكشف عن سابق تدبره للأمر، فعرضه المرفوض من الزبير (باشا) جعله يعيد ترتيب حساباته مرة أخرى، فإذا ما لاح له جلابي آخر، يقدم عليه ويعيد تقديم بيانات التحالف من جديد، بيان تحالفه المحدد بعناية شديدة، أي للنيلي حق امتياز أن يكون مهدياً أي أن يكتفي، وقد اكتفى محمد أحمد بالفعل، يكتفي بالرمزية الدينية المتاحة له بشروط انتماءه الحضاري إلى النيل، ولكن الدولة وشغلها مسئولية الوزير، وزير المهدي، وهل الوزير في تعريفه إلا الشخص الذي توكل إليه مهام الدولة، مهامها الرئيسية من إدارة وحكم.

نعم كان الخليفة واع تماماً بمؤهلاته التي تجعل منه وزيراً ينتمي إلى الهامش ويملك جماهيرَه، ولذا فالرجل عقد تحالفه مع محمد أحمد بهذا المعنى، لك مني جماهير مقاتلة ومقيدة بالولاء والعقائدية، على أن تقدم لنا امتيازك الحضاري نفعل به ما نشاء، أي نعيد بموجبه تركيب المشهد وإعادت توزيع الورق. وقد نجح هذه المرة فيما فشل فيه سابقاً.

الصفقة: اللقاء بين الخليفة والمهدي؟

رواية فيفيان وهي في الأصل تحوير لرواية نعوم شقير لكن الاختلاف قائم، بأن فيفيان تقول إن المهدي أرسل يدعو الشيخ محمد والد عبد الله لزيارته في الجزيرة أبا، أو يقدم هو عليه، وشقير يرى أن الخليفة عبد الله قرر من خصاصة نفسه أن يذهب باحثاً عن المهدي،

لذا سنعتمد على رواية شقير مع الأخذ ببعض نقاط من رواية فيفيان نراها جديدة.

ذهب عبد الله في رحلته يبحث عن محمد أحمد، وذهابه هذا بطلب من أخيه يعقوب (سيلعب هذا الرجل أدواراً سياسية كبرى، بل لعله كان يؤدي شخصية الخليفة عبد الله مع المهدي على مسرح الأحداث) طالباً منه بحسب رواية فيفيان الذهاب ليراه ويعرف ماذا يريد هذا الشيخ، بدأ عبد الله رحلته سائلاً عن محمد أحمد وعن مكان وجوده، ثم علم أنه ذهب وتلاميذه لبناء قبة شيخه القرشي ود الزين بمدينة المسلمية، وحينما وصل عبد الله إلى هناك رأى المهدي وأغمى عليه مرتين، وعندما عاد إليه وعيه، حيا محمد أحمد باسم المهدي، فدهش محمد أحمد وربما ظن أول الأمر أن بالرجل مساً من جنون، غير أن عبد الله بادر بقوله: «إنك المهدي المنتظر وسأكون أنا وزيرك، فقد أطلعني والدي قبل وفاته على علامات المهدي (هكذا دون تحديد هذه العلامات؟ وهل تكفي دقائق أو حتى ساعات لاكتشاف هذه العلامات؟!) الذي ننتظره جميعاً وهذه العلامات تنطبق عليك». [٦٦]

هذه الرواية فيها شيء من تناقض، فمن جانب تقول دكتورة أمينة أنه أرسل من قبل أبيه وأخيه لينظر في شأن الرجل الذي دعاهم لزيارته أو السماح له بزيارتهم، إذن ذهب الخليفة عبد الله وهو خلو ممن سيقابله، وفجأة تنتقل الرواية إلى موت والد الخليفة عبد الله دون ذكر ذلك في مطلعها، والتناقض الآخر هو أن الخليفة عبد الله لم يكن يملك أية معلومات عن الرجل، وفجأة يرى فيه المهدي المنتظر ويسمي نفسه وزيراً له، هذه رواية فيها تهافت كبير.

---

٦٦ فيفيان – رجال حول المهدي – صفحة ١١.

وتبدأ الرواية بمشهد وفاة والد الخليفة عبد الله وهو الشيخ محمد، ودفنه في أبو ركبة، وذلك بعد زمن وجيز من استقراره في دار جُمع، واستطاع والد الخليفة أن يجد تسويق لبضاعته في هذه المنطقة، فأسس مسيد كبير نيابة عن السجادة السمانية، فجأة تنتقل الرواية إلى ما تسميه بالحادثة التي غيرت مجرى حياة عبد الله، ليس فقط بل وعشيرته كذلك، والمقصود بهذه الحادثة، الرسالة التي بعث بها محمد أحمد إلى والد الخليفة عبد الله شيخ محمد، داعياً إياه إما لزيارته أو السماح له بالزيارة، ويتوجب علينا التوقف هنا، هذه الدعوة يبدو للوهلة الأولى أنها ضمن مخطط محمد أحمد للتوسع، لكننا نراها دعوة لها غرض آخر، فالسمانية التي ضيّق عليه الشيخ محمد شريف الترقي فيها بسبب الخلاف الذي ذكرناه سابقاً، ها هو محمد أحمد يدخل للرجل من باب آخر، ميدان تتقلص فيه سلطة محمد شريف، هناك بعيدة عنه، إذن دعوة محمد أحمد هي ضمن مخطط تقليص نفوذ محمد شريف، وليس مجاناً أن يختار من يمثل السمانية في الغرب.

تواصل الرواية أن التكليف وقع على عبد الله لينظر في أمر هذا الرجل صاحب الدعوة، نعني محمد أحمد وحدثت الوفاة للأب، وكان الأخ الأكبر يعقوب مشغول في أمور تدبير الوراثة لمؤسسات الأب، وهنا لم يبق أمام عبد الله إلا الذهاب لمقابلة هذا الرجل، وفي ذلك يقول يعقوب لأخيه عبد الله: من الأفضل أن تذهب لرؤية هذا الشيخ وأن تعرف ما يريده.

يبدأ عبد الله رحلته باحثاً عن مكان وجود محمد أحمد، ليعلم أنه وتلاميذه مشغولون في بناء قبر للشيخ القرشي ود الزين، شيخ محمد أحمد الجديد، أو لنقل حليفه وآويه بعد طرده من محمد شريف، وكان

موقعه مدينة المسلمية، يصل عبد الله إلى هناك ويرى المهدي، وتبدأ دراما الطموح في التفجر، يسقط عبد الله مغشياً عليه، وعندما يعود إليه وعيه، يحي محمد أحمد باسم (المهدي)، بالتأكيد كان الأمر مدبراً ولو في اللاوعي عند عبد الله، فبعد التحالف المؤود مع الزبير (باشا)، بل تقريعه وتهديده بأن يرعوي وإلا، يجد أمامه رجلاً آخراً، لا يلبس زي الحكومة ولا يمثلها، ولا يملك جنود صنعهم بأيديهم لتنفيذ خطط الخديوي، يجد رجل في أسمال بالية، ويشبه إلى حد كبير تصوره حول الرجل المغمور الذي يخرج فجأة معلناً عن رسالة يحملها للناس كافة، وتقول الرواية أن محمد أحمد دهش أول الأمر، وربما ظن أن بالرجل مساً، وبينما يحاول أن يتمالك محمد أحمد أثر الصدمة، ونحن نقول بأنها صدمة، إذ هذه هي المرة الأولى التي ينطق لسان يمثل منطقة حيوية ومجربة من قبل محمد أحمد، جربها ليصنع صورته فيها، عله ينجح، وعندها يقول عبد الله مخاطباً محمد أحمد: «إنك المهدي المنتظر، وسأكون أنا وزيرك، فقد أطلعني والدي قبل وفاته على علامات المهدي الذي ننتظره جميعاً (من هم هؤلاء الجميعاً؟ أليس هم المهمشون؟!) وهذه العلامات تنطبق عليك». لم يتهمل الخليفة عبد الله ولو للحظة في فحص هذه العلامات التي قال إن والده أطلعها عليها، بل لعله اصطنع هذه الإغماءة بصورة دراماتيكية، علها تؤثر في نفوس جاهزة ومتعطشة للوصول إلى الانتقام من المركز، انتقام محمد أحمد أقصد، وانتقامه هذا الذي نزعمه ليس انتقاماً شخصياً فحسب، بل من كل التركة الدينية التي عابها سابقاً على شيخه، حين رآه يخرج عن صحيح الدين، طبعاً بحسب معايير محمد أحمد، الرمز النيلي الجديد، صاحب الرؤية الإصلاحية المدعومة بتدين صادق، والأكثر

أهمية أن محمد أحمد لم يتمهل هو الآخر، ليسأل عن طبيعة العلامات التي تؤكد مهديته، بل على الفور، أدخل عبد الله في زمرة مريديه، بل أصبح الرجل نديمه في الأيام القادمات، كل منهما يدير شأنه الخاص عبر تحالف غير مكتوب.

وتستمر الرواية لتكشف عن معنى التحالف الحقيقي الذي تم بين الرجلين، فعبد الله الذي عين نفسه من تلقاءها وزيراً لمهديه الذي سلمه الدعوة، دون حتى أن يطلب منه ذلك، ووزارته تجلت في مواقفه المستقبلية، ففي أول اختبار لقوة الدراويش، وهي المعركة الأولى (معركة الجزيرة أبا في ١٢ أغسطس ١٨٨١م) والتي دارت بينهم والحكومة، حيث أرسل الحكمدار رؤوف باشا سريتين بقيادة القومندان محمد بيك أبو السعود للقبض على المهدي الذي بدأ يشكل خطراً، إذ رفض الانصياع إلى طلب المثول أمام السلطات في المركز، ومطالبته بإثبات مهديته أمام العلماء، وما الذي سيجعل محمد أحمد يذهب بنفسه ليقابل غرمائه في المركز، فهو قد تخلص منهم باكراً وصنع لنفسه أرضاً جديدة، وجماهير جدد، هذه المعركة التي حسمت لصالح المهدي، وليس السبب فقط قوة إيمان الأنصار، بل استخفاف الحكومة، وسكرتها بأنه من المستحيل لرجل واحد ولا يملك جيش منظم أن يقضي على قوات الحكومة المدربة والتي تتفوق عليه بالسلاح الناري.

إن هذه المعركة هي الشرارة الأولى التي فجرت الثورة، فلأول مرة يتجرأ أحد على تحدي السلطات التركية التي مضى على وجودها في السودان أكثر من ٦٠ عاماً، دع عنك أن يلحق بها الهزيمة. أين كان الخليفة عبد الله حينها، كان هناك عند مهديه، ففي اللحظة التي

كان الأنصار، (وهذا الاسم سيظل عالقاً بهذه الجماعة حتى اليوم)، يغرسون حرابهم وخناجرهم في أجساد جند أبو السعود، كان الخليفة المنتظر يقف بجسده ستاراً لمهديه الجديد، ويحرك سيفه يميناً ويساراً مبعداً عنه الأعداء، وهذه ليست فقط مهمة الوزير الجديد، بل الحليف المستميت الذي يدافع عن مصالحه هو قبل سيده.

وينجح المهدي في الاختبار الأول لقوة اللقب الجديد، لقبه بطبيعة الحال، ويستمر الخليفة عبد الله في المدافعة عن رمزه الجديد الذي ما كان يسمح لنفسه أن يفقده أبداً، ولا تحت أي ظرف من الظروف، ففي أحدى المعارك يصاب المهدي بطلق ناري في كتفه، فيسرع عبد الله بتغطية الجرح بجلبابه حتى لا يعرف أنصار المهدي الخبر فتنهار عزيمتهم، هذا تصرف رجل يعرف كيف يوظف رمزه المقدس، و لم يكن الخليفة عبد الله فقط من يحمي المهدي، فعندما رأى المهدي أنه في مكان مكشوف للحكومة، قرر الهجرة إلى جبل قدير، وقبل وصوله هناك وقد تناهت إلى أسماع الجميع تغلبه على جند الحكومة التي لا تقهر، غادرت أسرة الخليفة موقعها في دار جمع ولحقت بالمهدي قبل وصوله وبايعته، ومنذ هذه اللحظة ستلعب هذه الأسرة أدواراً كبرى، ليس فقط عند سقوط أم درمان بعد سنوات من هذه المعركة بل من اللحظة واللحظة هذه بالذات. حتى هذه اللحظة لم يثر المهدي حفيظة أي شخص من المركز، فقد رأوا في هزيمة أبو السعود خطأً تكتيكياً سببه الاستهتار بالرجل، وعدم أخذ الحيطة الكافية.

إذن لم ينج محمد أحمد هذه المرة من شباك الخليفة، والسبب بسيط أن الرجلان التقيا وكل منهما يحمل هماً مشتركاً، وإن كان الاشتراك لا يعني وحدة الغرض، فقط لنقل تلاقت مصالح كليهما عند نقطة

تخص كل طرف دون الآخر، المهدي الذي تحكمت فيه عناصر غنوصية بالغة التعقيد بسبب من انهماكه في العبادة، وإن زاد هو عليها بتجربة روحية فريدة، جعلته يتخطى حاجز الركون إلى المهيمن من القيم، باحثاً عن قيم جديدة للدين وبالتالي في السياسة، فسودان القرن التاسع عشر، مارس السياسة في الدين بامتياز، قلنا تلاقت المصالح بين الرجل (المهدي وخليفته)، وكان من شأن الخليفة بحكم خبرته الطويلة في الغرب وتراثه الديني المستند على التدين السحري، وعلى تمثيله لطبقة من الرجال الروحيين، أن يعرف تمام المعرفة ماذا تحتاج هذه المنطقة، ومن ماذا تعاني، فهي في المقام الأول منطقة محكومة بعوامل بيئية قاسية منعت عنها المياه الوفيرة تلك التي عند منحى النيل، ما جعل مسيرتها الاجتماعية ما هي إلا شكل من العنف البيئي والاجتماعي، وثانياً هي مجبولة على الوقوع مراراً في صراع القبائل بحكم الاصطراع حول الموارد القليلة، ومن تجليات ذلك مارس رجال الدين أدواراً سياسية كبرى في الحفاظ على التوازن بين البيئي والبشري، وكان عبد الله تورشين على رأس قائمة هؤلاء على الأقل في المنطقة التي لعب فيها دور (الفكي)، وفي ذلك نذكر كيف طلب منه الرزيقات أن يقدم خدماته إليهم، ساحراً يملك القدرة على إبطال سلاح جيش الزبير، ولابد أن الرجل قد عاين عن كثب الأوضاع الواقع تحتها السودان الغربي، فهذه المنطقة ظلت على الدوام في هامش الترتيب الإداري للحكم التركي، إذ اكتفي منها بإيكال شأن المجتمع والقبائل إلى رجال أقوياء، ومصدر قوتهم طاقتهم الروحية التي تنتج جماهيرها وباستمرار، ولعل المعاينة التي دفعت الخليفة ناحية التفكير بجدية في تغيير الأوضاع، هي تمركز فكرة المخلص، فكرة الرجل

الصالح، وهي ساقطة هناك من الغرب الإفريقي، فقد غدت إفريقيا مسرحاً لدويلات إسلامية أنشأها رجالاً صالحون، وقدمت نموذجاً فريداً في تصالح الأسطورة مع السياسة، فالخليفة الذي مارس الدين داخل السياسة– الإشارة هنا إلى دوره في حرب الزريقات مع الزبير باشا، وفوق ذلك كله فإن تراث العرفان انتقل إلى غرب إفريقيا بسبب من هيمنة الطرق الصوفية المستندة في تأسيسها إلى استخدام تاريخ رجال دينها الذين ألتبس حضورهم بالأسطورة أيما التباس.

الخليفة يستقر وينقض التحالف مع المركز:

كما أن العنف الذي رافق الحياة السياسية في دولة الخليفة سببه، هيمنة الصراع الافتراضي بين الهامش المركز، وعيه المنصرف أكثر ناحية التوحش والعنف سبيلاً للممارسة السياسية، وما كان الخليفة يملك أكثر مما يملك في وعيه السياسي، ولذا فمحاكمته يجب أن تتم وفق الأفق الحضاري الذي ينتمي إليه، وحديثنا الفائت حول التحالف بين المهدي والخليفة، المهدي المالك لامتياز الجلابة، والخليفة صاحب الجماهير، يتأكد أكثر ونحن نقرأ، أن الخليفة الذي كان أول المؤمنين وأكثرهم حماساً، وأنه وبحكم انتماءه إلى قبيلة التعايشة والبقارة، والتي تميزت بتنظيم قوي حربي، تحت إمرة إقطاعية من ملاك العبيد، كيف أنه استطاع بتوفير عصبية البقارة أن يجعل من نفسه وجماهيره نواة الطبقة الحاكمة في دولة المهدية. وأول صدام جرى بين الهامش والمركز كان بين (الأشراف[٦٧]) من أقارب المهدي وهم هنا يمثلون المركز بقيمه وثقله الحضاري، وبين النبلاء الجدد من البقارة والتعايشة

---

٦٧ كل من ينتسب إلى أسرة المهدي أو منطقته.

وعلى رأسهم الخليفة بالتأكيد، وهذا الصراع الذي نجده يتخذ أشكالاً للنزاع السياسي حول أحقية تولي السلطة، فالأشراف يرون وراثة يمكن تسميتها تجاوزاً (وراثة حضارية) أي الأمر تكرار لمشهد البيعة بعد وفاة المصطفى صلى الله عليه وسلم، إذ جرى التنازع بين أهل الوراثة، وأهل الحق السياسي، قلنا إن الأشراف رأوا في وراثة الدولة التي أنشأها المهدي حق مشروع بحكم انتساب الرجل إليهم، ورأى الخليفة عبد الله بحكم الواقع وعلاقات القوة، أنه أحق بالولاية بحكم تعيين المهدي له خليفة ونائب عنه، إن هذا الصراع وهو صراع دموي في حقيقته، وكشف عن ذلك محاولة اغتيال الخليفة في داره، والرد غير المتناسب من قبله، إنه ليكشف في جوهره عن أزمة أكثر عمقاً، وهي أزمة تصادم حضاري بين طبقتين اجتماعيتين، وقد تعددت التفاسير حول أسباب العنف الذي مارسه الخليفة ضد أقارب المهدي ومناصريهم من سكان النيل، فأغلب هذه التفسيرات ينحو إلى عدم تحميل الخليفة وزر هذا العنف، إذ هو عنف متبادل، وما كان أمام الرجل إلا حماية نفسه والحفاظ على تاريخه النضالي في سبيل الدعوة وبناء الدولة، رغم أنه ليس الوحيد الذي فعل ذلك، ولعل هذا التفسير نجده لا يشفي، لأن العنف حينها تحكمت فيه نزعات الخليفة ورهطه، نزعات محكومة بسلطان العصبية القبلية، ولا وجود لفكرة الولاء القومي، وهذه واحدة من أكبر الأساطير، تلك القائلة بأن المهدية وضعت لبنات الشعور القومي عند السودانيين، وهذا حديث نشكك في صدقه، فتاريخ الدولة لا يعدو كونه صراعاً طبقياً بين الهامش والمركز، فالوضع انقلب بعد وفاة المهدي لأن الخليفة قام بإبعاد أبناء وأقارب المهدي، من أم درمان، ومن مراكز النفوذ والسلطة، وقيد

حرياتهم، كما صادر أموالهم المنقولة والعقارية، وهنا تم إفساح المجال لطبقة (الجلابة الجدد) وهم زعماء البقارة الذي صاروا السادة الفعليين للبلاد[٦٨].

ترى لماذا لم يجد الخليفة عبد الله من سبيل إلى تجديد التحالف بينه والجلابة؟ هل اكتفى بالذي ناله من امتياز بحكم أنه الرجل صاحب الدعوة والدولة، صاحب الدعوة أي يملك الجماهير التي ناصرت وساهمت بقوة في تثبيتها، وصاحب الدولة بحكم خلافته الدينية والسياسية للمهدي، هل كان السبب الحقيقي أن هذا التحالف كان تحالفاً أملته ظروف بعينها، أي تحكمت فيه علاقة ذات بعد واحد، وهي توظيف المهدي الرمز النيلي الجلابي لصالح هيمنة طبقة جديدة من النبلاء المصنوعين بالقوة؟ هذه أسئلة تحتاج إلى أجابة.

(الفكي) الذي صار ملكاً:

وبالعودة إلى الخليفة عبد الله، فإنه لم يكن حالة خاصة في زمانه الديني، فقد تراكمت الخبرة الروحية لديه من موقعه كرجل دين، أي بعبارة أخرى ـ(فكي)، أي فقير، أو فقيه، ولفظة فكي هي تحريف لكلمة (فقيه) العربية، وفي ذاكرتنا الاجتماعية بات الفكي هو الطبيب، أي الذي يمارس مهنة الطبابة الشعبية. وقد قدم لنا بن خلدون وصفاً دقيقاً لماهية هذا الـ(فكي)، وبين لنا المهام التي يعمل عليها لصالح الوصول إلى الحقيقة عبر مصدر خاص، ويسمى في الأدبيات بـ(الكشف)، يقول بن خلدون: «...يحاول حصول هذا المدرك الغيبي بالرياضة،

---

٦٨ دولة المهدية من وجهة نظر مؤرخ سوفييتي، تأليف: سيرجي سمرنوف، ترجمة: هنري رياض، دار الجيل بيروت – الطبعة الأولى ٩٤- الصفحات : ١٢١- ١٢٢.

فيحاولون بالمجاهدة موتاً صناعياً بإماتة جميع القوى البدنية، ثم محو آثارها التي تلونت بها النسق ثم تغذيتها بالذكر، لتزداد قوة في نشئها ويحصل ذلك بجمع الفكر، وكثرة الجوع. ومن هؤلاء أهل الرياضة السحرية يرتاضون بذلك ليحصل لهم الاطلاع على المغيبات، والتصرفات في العوالم»[٦٩].

هذه الروشتة الخلدونية إن صح التعبير، تقدم لنا بدقة عالية ما كان عليه أهل إفريقيا المسلمون، أو ما أردنا الإشارة إليه من واقع اختلاط الديني بالميثي (الأسطوري)، وقد أشار من قبل سبنسر تيرمنجهام إلى صورة قريبة من قولنا كيف أن خِلطة جرت بين الإسلام القادم من الخارج، وبين تدين الإفارقة، ويبين لنا كيف استطاع رجال الدين العرفانيين هؤلاء أن يحصلوا على مواقع متقدمة في المجتمعات التي عاشوا فيها، يقول: «لقد كان لهؤلاء الرجال (الفقرا) وسط شعب ليست لديه أي خلفية ثقافية – السلطة الكاملة لقيادته نحو الخرافات التي تؤمن بها الجماهير ودمجها في شخصيتهم (الفقرا). كما أن الأحوال السياسية المضطربة للبلاد وبُعدها عن أي اتصال مع المراكز الإسلامية الأخرى عدا الحجاز، تلك المراكز التي كانت بدورها راكدة في تلك الفترة لم تؤد إلى تطور مدارس تعليمية/ثقافية محلية تضع حداً للتطرف. وهكذا كان الإسلام الذي تطور بهذه الطريقة قد تشرب بشكل قوي بالنزعات الإفريقية، والتي كانت عواملها المميزة عاطفية وخرافية»[٧٠].

---

٦٩ المقدمة الجزء الأول: ص ٤٦

٧٠ سبنسر ترمينجهام Islam In The Sudan (الإسلام في السودان) يونيو ١٩٤٦م، ترجمة فؤاد محمد عكود، ص ١١٢.

إن الإسلام السوداني نموذج مصغر من الإسلام الإفريقي، الذي كان قد استوعب العناصر الدخيلة على بنيته بأن طوعها لصالح خصوصيته، يقول تيرمنجهام: «لقد كانت عملية الاستيعاب في السودان متقدمة مع خلوها من عيوب العملية الطبيعية التي كانت من جهة تحولاً للثقافة الإسلامية – التي فيها العوامل الدينية أقل حسماً من النظام، وكانت من جهة أخرى عملية امتصاص العناصر الدينية الثقافية الإرواحية المحلية، وإلباسها الأشكال والصياغات الإسلامية، وتوجهها نحو الاستشراف العالمي، لذا فقد حدثت بشكل بطيئ عملية استيعاب متبادلة، إذ كانت العناصر الإرواحية (الكلمات القادمة مهمة) – تشبثت بعناد شديد خلال الامتصاص داخل النظام الإسلامي»[٧١].

وفوق ذلك يشير تيرمنجهام إلى حقيقة سماها الإرادة الداخلية للأمم، فدين الشعوب المسلمة في كل مكان مليء بالعادات غير الإسلامية والخرافات التي امتصتها، ولكن هذه العادات أضعفت بالتأكيد تماسكه الديني – الاجتماعي، وهو كنظام له قوة داخلية غير عادية لاستيعاب العوامل الأجنبية التي أغنت مفاهيمه الأصلية الساذجة، كما يحتفظ في الوقت ذاته بإرادته الداخلية للقوة والوحدة العنصرية والاستشراف الكوني[٧٢]، وهنا كما يشير محمد أبو القاسم حاج حمد كيف أن (الساحر) الإفريقي حل مكان الفقيه الإسلامي، يمارس أدواره ولكن تحت ضغط العرفان والغنوص.

---

٧١ تيرمنجهام،صفحة (١١١).

٧٢ تيرمنجهام، صفحة (١١٠).

لماذا (المهدي) محمد أحمد، وليس عبد الله:

قد يطرأ سؤال موضوعي حول الأسباب التي حالت بين الخليفة عبد الله نسبة المهدية لنفسه، وهذا سؤال جوهري واعتقد أنه لم يطرح بعد بالشكل الكافي، ولعل الإجابة عنه تحتاج إلى الوقوف عند الموقع الذي احتله الخليفة وقومه، فهناك أقوال كثيرة حول نسب الرجل، ومن أين جاء؟ وبعضها يقول بأنه من أصول تونسية، لكن درسنا هنا لا يريد التحقق من دماء الرجل، دماؤه العرقية، هذا أمر غير مفيد البتة لما نحن بصدده هنا، إننا نعمل وفق ثيمات للتحليل الاجتماعي، وليس العرق واحد من محددات هذه التحليل، لكن وإن وقفنا سابقاً بصورة عجلى على تكوين الرجل، وذكرنا المهام التي أوكلت للرجل بحكم موقع والده الديني والقبلي والاجتماعي.

إن الخليفة في غرب السودان، الذي ما كان ليقنع بهذا الحضور المحاصر والرتيب، لمعت في ذهنه فكرة سودنة مفهوم المهدية، ما نريد الوصول إليه أن عبد الله كان يملك تراثه الخاص من المهدية غير المقطوعة عن نسبها الحضاري، ولفقدانه أهم عنصر في إدعاء المهدية، وهو عنصر النسب المتصل بالبيت النبوي، وقد توفر للمهدي هذا العنصر، أو أدعاه لا فرق، فقد جاءت كل الأدلة الدينية لتثبيت العلاقة بين المهدي والنبي صلى الله عليه وسلم، نقرأ عن أم سلمة رضي الله عنها، قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المهدي من عترتي من ولد فاطمة- رواه أبو داود وابن ماجه وصححه الألباني. وهنا فالسبب الذي منع الخليفة من إدعاء المهدية ليس إلا معرفته بأهمية النسب في المسألة ، فالرجل ما كان يمكنه أن يدعي أن نسبه ينتهي بالنبي صلى الله عليه وسلم، لأنه ينتمي إلى قبيلة أقلية وما

اشتهر عنها فقط يتعلق بتعليم القرآن، أو بصورة أدق ممارسة طقوس سحرية في الدين، تسمى في الدارجة السودانية (حِجبات) أي مهام طبابة روحية التي لا تحتاج إلا رجل متوسط الهمة والقدرة، أما محمد أحمد فاسمه الذي يطابق أسم النبي (ص)، وقبيلته القاطنة في شمال السودان، والتي مثلها مثل بقية القبائل هناك تدعي نسباً بالنبي وعترته، بل موقع محمد أحمد هناك في الشمال والوسط يوفر عناء البحث عن المشروعية والاعتراف بالمهدية، تقرأ التغيير الاجتماعي لصالح معادلة جديدة بين الأطراف والمركز، وخلاصة القول في هذا الجانب، أن الزبير باشا مثل نموذجاً صالحاً لتقليده عمامة المهدي المتصل النسب بالنبي، فالزبير كذلك من قبيلة الجعليين، وهم من يقولون بأنهم من نسل العباس عم المصطفى (صلى)، ولما فشل وجد شمالياً آخراً يقول بانتسابه الشريف، ومن يؤكد هذه الحقيقة، حقيقة النسب كان محمد أحمد نفسه من يفعل ذلك، إذ يقول في منشور له: «وليكن معلوم عندكم أني من نسل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأبي حسني من أبيه وأمه، وأمي كذلك من جهة أمها، وأبوها عباسي، ولي نسبة إلى الحسين وهذه المعاني الحسان تكفي لمن أدركه الإيمان، فلا عبرة لمن يراها و لم يصدق بها، هذا والسلام- بعد ٢٤ رجب ١٢٩٩ هـ - وقبل ١٦ شعبان ١٢٩٩هـ »[٧٣]

إذن المهدي، مهدي بحكم النسب الذي يقره، بل ويفرضه على الجميع فرضاً، هكذا دونما إثبات، بل يذهب المهدي أبعد من ذلك، ويحمل على الجميع تصديقه بالقوة، ومن لم يفعل يدخل في زمرة

٧٣ الآثار الكاملة للإمام المهدي- المجلد الأول، الوثائق وما نحوها حتى نهاية ١٣٠٠هـ- جمع وتحقيق: البروفيسور: محمد إبراهيم أبو سليم- الطبعة الثانية ٢٠١٤- صفحة ٩٣.

الكفار، أي الواجب محاربتهم مثل الترك الكفار كما كان يسميهم، وكان عدم الإيمان بالمهدي في تلك الفترة كان بمثابة إعلان حرب عليه، أو ما يسمى في العلوم السياسية الحديثة أعمال موجهة ضد الدولة؛ الدولة التي يعمل على تأسيسها، وبالفعل نفذ أحكامه بالقتل في كثير ممن عارضوه، ولكنه ليؤكد ذلك يحتاج إلى سند قوي، حيث يقول: «وحيث أن الأمر لله والمهدية المنتظرة أرادها الله لعبده الحقير الذليل محمد المهدي بن عبد الله فيجب بذلك التصديق لإرادة الله. إلى أن يقول: هذا وقد أخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم، بأن من شك في مهديتي فقط كفر بالله ورسوله، كررها صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات..»[٧٤]

وهنا وجد الخليفة عبد الله مطيته، فإن كان محمد أحمد كفاه مسألة النسب الشريف، وصدق له دراما الإغماء التي مارسها عليه، وحين نقول دراما لا نعني الحكم بكذب الرجل، لكن المهدي فوق ذلك كله ينتمي مثل الزبير إلى منطقة تراكم حضاري، إذن الأسباب كانت موضوعية ومنطقية إلى حد بعيد، وهذا ما منعه (الخليفة) أن يتجاسر على إعلان نفسه مهدياً منتظراً، وإن كان هو المستفيد الأوحد من هذه المهدية.

الانتقال بالهامش إلى مركز:

كان الخليفة عبد الله يعبر عن الأغلبية المُستغَلة بحسب تعبير فردريك أنجلز ووصفه للثورة المهدية، إذا يراها صراعاً بين قوتين، يقول: «إن الحركة المهدية نشأت بسبب الصراع الذي دار بين الأغلبية

---

٧٤ مرجع سابق: صفحة ١٤١.

المُستغَلة (القبائل الرحل) تقرأ: البقارة، وبين الأغلبية المُستغِلة «أثرياء المدن»[٧٥]، هذا هو الصراع الجوهري، الصراع الطبقي بين الهامش والمركز، بل نجد تجليات ذلك في الهجرة الكبرى التي قامت بها قبائل البقارة إلى أم درمان، فلم تكن هجرة بشرية فحسب، بل هجرة استيطانية بتعبير اليوم، وإن كانت قسرية في كثير منها، فبالقرب من محكمة الخليفة، أقام كبار رجال المال من البقارة في دور واسعة، وقاموا بزراعة أكثر الأراضي خصوبة، واستولوا على أفضل المراعي الصالحة لمواشيهم وخيولهم، كما منحت أفضل الأراضي الزراعية الواقعة على ضفتي النيل وبعض الجُزر، لزعماء البقارة الذين استوطنوا مديريات بربر وأبو حمد ودنقلا والجزيرة، بل اصبحوا الملاك لأكثر الأراضي خصوبة، وقاموا مقام الفصائل الأجنبية المحتلة لبلد أجنبي، وأُبعد الملاك الأصليون عن أراضيهم بدون دفع أي مبلغ من المال تعويضاً لهم.[٧٦] أليس هذا عين الانتقام من المركز؟!.

ومثال لذلك أنه تم تخصيص نصف حصيلة المحصول لأراضي الجزيرة غير المشغولة، أو المستغلة بواسطة البقارة لبيت المال، الذي عني أساساً بأعيان البقارة، وخضع النصف الآخر من المحصول لأحكام الزكاة والعشور[٧٧]. والأبعد من ذلك حل عُمال البقارة محل عمال كل الأقاليم: دنقلا وبربر والقلابات وكركوج والجزيرة وفاشودة ولادو، فضلاً عن بعض المراكز الأخرى، بل فرضت ضرائب

---

٧٥ «دولة المهدية من وجهة نظر سوفييتي، تأليف سيرجي سمرنوف– ترجمة هنري رياض– دار الجيل (١٩٩٤)– صفحة ١١٨..

٧٦ J. Okrawlder. Ten Years Captivity. P. ٣٩٣ – ذكره سمرنوف في كتابه، صفحة ١٢٣.

٧٧ سمرنوف، صفحة ١٢٤

على الأهالي لصالح الفئة العليا من حكام البقارة، فرضت على كل شخص لم يكن حائزاً على حصان أن يمد ملاك الخيول بمقدار معين من الأعلاف، علماً بأن البقارة كانوا هم أصحاب الخيول!.(٧٨)

هذا إذن يجعلنا نستطيع فهم الدوافع التي جعلت الخليفة ينصرف أكثر لمصلحة قبيلته أو بصفة أدق أسرته، الخليفة الذي بحكم موقع يتوجب عليه العمل لأجل الجميع، سواسية لا يفرق بين أحدهم، ولكن ما حدث أنه كان زعيماً لمن قاموا بتوفير الحماية الإثنية له، وبلمحات خاطفة لا نعدم الأدلة على انحيازه القبلي، وانتفاء العدل في المناصب ومكاسب الدولة الجديدة، وقبل التعرض لها، قد يتقدم أحد بالدفاع عن الرجل ويجد له العذر، في أنه ما كان ليثق إلا في رهطه، لكن الرجل يجلس على كرسي خلافة دينية منوط به حمل الكافة من المسلمين على الإيمان بالمهدي، المهدي الذي ابتنى له قبة في أم درمان ليستمر توظيف الرمز لمصلحة الهامش.

لقد أنشأ الخليفة دولة إقطاعية، ولكي يصل إلى هذه النتيجة كان عليه التحالف مع رمز يمكن استخدامه لصالح المشروع السياسي الذي بدأ العمل عليه منذ أن قابل الزبير باشا، لكن المهدي الجلابي المُبعد من مناطق نفوذه، وجد في الخليفة عبد الله ضالته، وكذلك وجد الخليفة عبد الله من يحقق له حلمه السياسي بالزحف نحو المركز، وإقامة إقطاعية جديدة نبلاؤها هم المهمشون، وليسوا أثرياء المدن من الجلابة المستغلين لقوى الهامش.

٧٨ مرجع سابق، صفحة ١٢٥.

المركز، هل كان بحاجة إلى (مهدي):

المهدية، ثورة سودانية بالمعنى الدقيق للكلمة (سودانية)، فقد قامت تتويجاً لمجهود فاعلين سودانيين، وكيفما جاءت وتشكلت بنى هذه الثورة، فإنها ثورة أيضاً بالمعنى الدقيق، فالتعريف العلمي للثورة (Revolution) أنها تغيير جوهري في أوضاع المجتمع، ولا تتبع فيه طرق دستورية، والفرق بين الثورة والانقلاب، والثورة يقوم بها الشعب، على عكس الأخرى بالطبع، وهدف أي ثورة هو تغيير النظام السياسي – وهذا ما نجحت فيه المهدية بتقدير جيد، وكذلك النظام الاجتماعي والاقتصادي– وهذا ما حققته بامتياز، ولكنه امتياز لطبقة دون أخرى، أي أن من صرف (شيك) التحولات الكبرى في سودان النصف الأخير من القرن التاسع عشر، ليسوا هم السودانيون جميعاً، بل فئة قليلة، تركبت على مزاج عدواني في السياسة، وما فعلته كان أن حلت محل النبلاء من أثرياء المدن، والذين ليس من الضرورة أن يكونوا من أبناء إثنية واحدة، بل هم طبقة راكمت حضورها الاجتماعي عبر توظيف شبكتها من العلاقات مع السلطة، وهي الطرق الصوفية أو زعماء القبائل وهي الداخلة في حلف مع الحكام الأتراك ، أو أن الصدفة الاجتماعية منحت هذا «النبيل» موقع استطاع توظيف عائداته لمصلحته هو وقبيله، كما أنه ليس بالضرورة أن يكون النبيل هذا نبيلاً بالفعل، أي أن يخضع لمعايير تلك الفترة، معايير الترقي المرتبطة بالعرق والموقع الديني. والمهدية ثورة قلبت موازين القوى في السودان، بأن أحلت القوى المهمشة المكان الصدر من الدولة، لتأتي أفعالها منسجمة مع هذا التطور الجذري الذي أصابها جراء تقديمها الولاء للرمز النيلي الموظف بعناية من قبل الخليفة، نعني محمد أحمد.

لقد كانت الدولة المهدية غنيمة للخليفة، غنيمة له ولجماهيره من المهمشين الذين انصاعوا لدعوة المهدية ببعد عقدي كان يخفي ورائه مطامح نضالية مؤودة، يحققون بها الانتصار على المركز، فالعنف الذي مارسه الخليفة يكشف من بين ثناياه وعي بالانتقام من المركز، فما تعطشه الشديد للدماء والعقاب الجماعي، إلا دليلاً على ذلك، فالرجل لم يترك فرصة أن يشارك في الرأي والحكم إلا من قبل أقرب خلصائه، وأهم شخصية كانت أخيه يعقوب الرجل الثاني في الدولة، وكثيراً ما يشير أهل الاختصاص في التاريخ إلى تعرض المهدية – الدولة– إلى تشويه استخباراتي مقنن، فيتم رمي كل المؤلفات التي قدمت صوراً من العنف والتشفي، مارسها الخليفة ومناصروه من عدة قبائل، وليس دقيقاً أن الخليفة عبد الله كان يمثل البقارة فقط، بل كثر من استفادوا من وجوده على سدة الحكم، ومن ضمنهم أقارب للمهدي نفسه، استطاعوا بحكم أوضاعهم الاجتماعية الخاصة، أن يعقدوا اتفاق غير مُعلن مع الخليفة، بموجبه يسمح لهم بالعمل السياسي الصامت، في مقابل المنح والهبات. ويصف ب.م. هولت حكم المهدية بأنها انتهى إلى قيام أوتوقراطية (أصلها يوناني وتعني: الحاكم الفرد، أو من يحكم بنفسه). تستند إلى سيطرة قبيلة واحدة (قبيلة الخليفة، قبيلته السياسية وليست العرقية فقط)، وتصطنع جهازاً إدارياً اقتبست جوانب كثيرة منه من الإدارة المصرية.[٧٩]

ومن الأسئلة التي تطرح، هل بتصويرنا المهدي رجل تم توظيفه من قبل الخليفة عبد الله، أنه لا يملك من أمره شيء، وكأنه دمية في يد الخليفة، هل كان المهدي هكذا بالفعل، رجل بلا مزاعم ولا أنياب؟!.

---

٧٩ المهدية في السودان – ب. م. هولت – ترجمة جميل عبيد– دار الفكر العربي– صفحة ٣٦.

هل المهدي صنيعة الخليفة عبد الله؟!

قمنا من قبل بتقديم بعض تحليل كانت نتيجته أن (المهدي وخليفته) اجتمعا على مصلحة متحققة في حال تحالفا بشكل واضح، وقلنا كذلك أن الخليفة عبد الله كان يملك الجماهير المُعذبة، والمهمشة بفعل سياسة الأتراك، وفوق ذلك كله كان يملك تراثه الخاص (فكي) يمارس تدين سحري ينتسب إلى بيئته تماماً، ولا يخالفها، بل كان امتداداً لمفردات الوعي هناك، وهناك؛ حيث استقرت مفاهيم (المخلص والمسيح والمهدي) وفي النهاية كل هذه الصفات، تعبر عن شيء واحد، وهو التوق والانتظار لظهور المنقذ، المنقذ من ماذا؟ مما هم عليه من بؤس وإنكار لحالهم، بل حتى اليوم لا يزال يهيمن على ذاكرة المسلمين رجال خالدون، أقاموا العدل وأوفوه بين الناس، فما تكرار سيرة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلا دليل على بؤس الواقع، وذلك عبر إنكاره، والبحث عن الكمال والنموذج هناك في الذاكرة.

أما المهدي فكان يملك امتيازه النيلي، وكيف يكون امتيازاً؟، هذا سؤال مشروع في الحالة السودانية، إذ أن الدولة لتنشأ في وسط قبلي، تحتاج إلى ما ذكره بن خلدون (العصبية والفضيلة، والمبدأ السياسي أو الديني)، وليس هناك من مبدأ أقوى في المجتمعات الدينية من وراثة النبي صلى الله عليه وسلم، ووراثته الروحية، والتي يتم استحضارها لصالح تغيير الأحوال، والعمل على قلب الموازين لصالح المستضعفين، ثم أنه يختلف مع شيخه في شأن هو من صميم التصور الصوفي للدين، وهي دلالة الزهد، ألم يكن محمد شريف يعرف أن التصوف يعني ترك متاع الدنيا؟ كان يعرف بالتأكيد لكن موقعه لم يكن يسمح له

بغير أن يعبر عن تطور في بنية التصوف في السودان الشمالي، أي أنه ممثل للطبقة المتوسطة، الطبقة التي صنعها المستعمر التركي، وجلل حضورها وسط الناس.

إن المهدي كان يملك تصوره الخاص لمشواره السياسي والاجتماعي، فعقد لقاءاته المكثفة مع رموز المناطق التي زارها، فعل ذلك بحنكة السياسي الذي يبحث عن ولاءات جديدة، ويعقد تحالفات تزيد من وزنه السياسي والاجتماعي، ومحمد أحمد فعل ذلك بامتياز، إذ أنه في كل زياراته التي قام بها إلى كردفان وغيرها، حرص أشد الحرص على تقديم نفسه مخلصاً، بل في اصطحابه لدروايشه دلالة بائنة أنه بصدد تأسيس تنظيم اجتماعي يختلف عن التنظيمات الكائنة، كما أن هذه الزيارات لم تكن قاصرة على غرب السودان فقط وكردفان، بل يحكي الشيخ بابكر بدري في مذكراته (حياتي)، أنه أول ما شاهد محمد أحمد كان ذلك في زيارة له قام بها لبعض أهله في رفاعة، وتلاميذه يصفهم بدري أنهم (نائرو الوجوه، نظيفوا الثياب، منظموا الأذكار) وكيف بدري وبعض صبية كانوا يندسون في صلاة المغرب التي يؤمها محمد أحمد، حين يقرأ من سورة القارعة في الركعة الأولى آية (يوم يكون الناس كالفراش المبثوث) حتى يصعق ويقع مغشياً عليه، ليتقدم غيره للصلاة بالناس.[٨٠]

وتجدر الإشارة إلى أن محمد أحمد لم يمتنع عن إدعاء المهدية بسبب الرفض الذي كان سيقابل به، بل لسبب آخر، وهو أن السودان الشمالي والوسط لم يكن يحتاج إلى مهدي من الأساس، فأوضاعه بدأت في التحسن، وبدأت ذاكرته تتراجع عنها لحظات الموت والقتل

---

٨٠ حياتي، بابكر بدري– صفحة ٢٩.

والدماء التي رافقت حملات الدفتردار الانتقامية، فمدنه الرئيسة بدأت تشهد ملامح للدولة الحديثة، فقد أجرى الخديوي إسماعيل (١٨٦٣م - ١٨٧٩م) تحولات جذرية في السودان، فبدأ في عهده الاهتمام بالتعليم، لتنشأ المدارس الابتدائية في السودان، فقد شهدت كسلا ودنقلا والأبيض وبربر إنشاء مدارس لتعليم السودانيين، أضف إلى ذلك سياسته في مساعدة الشيوخ والزعماء الصوفيون، بل أن مرتباتهم كانت تأتي من خزينة الدولة، كذلك اهتم الباشا بتطوير الزراعة والمواصلات. نعم، بدأ المركز ينتعش ويتحرر شيئاً فشيئاً من ذكرى المستعمر، ذكراه الأليمة، وبدأت مرحلة التعايش إن لم نسمها التعاون بين السكان الأصليين، الذين يملكون الجماهير وبين الحكام، إذن المهدي لم يستطع إعلان مهديته في المركز بسبب أنه لم يكن يعاني من تهميش، بل بفضل سياسات الأتراك اصطنعت القيادات الروحية أداة سياسية تفيد وتستفيد، وهنا فالباب ظل موصداً أمام المهدي ليعلن أنه جاء ليحرر العالمين، وليقيم العدل ويمحو الظلم، فلا ظلم مثل ظلم الهامش كان المركز يعيشه، ولا التركيبة الاجتماعية التي تشتغل بالزراعة ما يجعلها تنحو الاستقرار تطمح أو توافق على ثورة اجتماعية وإن كانت في صالحها، إذن المهدي أجبر المركز على قبول دعوته، بالقوة الجماهيرية، وبحكم العقيدة والموالاة التي وجدها والمساندة الواسعة من قبل سكان الغرب.

التحليل الأكثر مثالية لمقابلة تورشين لمحمد أحمد في الجزيرة أبا، ينحو أكثر تحميل الرواية بعد درامي لا تخطئه العين، والدراما هنا من إخراج الخليفة لكن المنتج الفعلي لها بالتأكيد كان محمد أحمد، والسبب أن فكرة (مهديته) كانت قد اختمرت، ولا نقول تصنعها،

فسيرته الناصعة والصادقة في العبادة والتبتل تجعل فكرة المهدية نتيجة حتمية لسودان القرن التاسع عشر، إذ كما أشرنا من قبل تركبت في بنية المجتمع بسبب من تنافس على القوة والنفوذ، تركبت إرادة قوية وخفية في الوقت ذاته، وهي أن الشيخ لا يصبح صاحب حظوة وبالتالي يمكنه الاتصال بالسلطان دون أن يمتلك أكبر عدد من الرقاب، ونعني المريدين، بذلك يكون المعيار في تحديد موقع الشيخ، موقعه الاجتماعي بعدد الذين يتبعونه، ومن المهم الإشارة أن الطريقة السمانية التي كانت محطة محمد أحمد الأولى، جمعت بين تناقضات الطبقة في السودان، فالعبيد والإماء كانوا يختصون بالأعمال اليدوية المرهقة والتي تحتاج إلى جهد بدني كبير، وقد شاركهم محمد أحمد هذه المهام التي هي في عرف الطبقة لا تنتسب إلا إلى من هم في أسفلها، ثم يلي ذلك من يملكون الإذن من الشيخ بالبلاغ وإدخال الأتباع، ومحمد أحمد كذلك بفضل من انغماسه في العبادة وصدق مشاعره الدينية منح هذا الإذن مترقياً بسرعة يحسد عليها، وهذا رجل يملك طموح كبير، لكنه يعرف اشتراطات الترقي في مجتمعه، ولذا فإن خلافه مع الشيخ محمد شريف، لم يرد محمد أحمد به إلا النظر في اختلالات عقدية، ولم يطعن في مشيخة الرجل، وما كان يملك أن يفعل، لكن ولردة الفعل غير المتوقعة من قبل شيخه، كان يمكن الاكتفاء بمصيره من الطرد، لكن معاودته طالباً العفو، تعكس في جوهرها الكلفة العالية التي سيدفعها إن فقد موقعه الذي عمل عليه بدقة شديدة، وفقدانه الموقع يعني فقدانه لأهم ملمح من خطته، وهو اعتماد النقاط التي حصل عليها علها تؤهله يوماً ما أن ينال حق التوريث، وبالفعل جرى له ما جرى من قصة الشيخ القرشي الذي أوردنا نتفاً منها.

ما نريد قوله أن محمد أحمد ليس صنيعة عبد الله، ولا يمكن أن يكون، والسبب مؤهلات محمد أحمد ورؤيته السياسية التي تتمتع بحنكة غير منكرة لما يمكن أن تؤول إليه الأمور، فزياراته باحثاً عن ولاءات جديدة، توحي بفهم سياسي متقدم، وإن كان خاضعاً في تلك الفترة لاعتبارات طبقية، إذ بان له إمكانية الاستفادة من موقعه الحضاري في منطقة محتلة أيضاً بالجلابة (الأُبيض)، ولكن الفرق بينه وبينهم، يكمن في الرؤية الكلية لعملية اقتصاد المعرفة إن صح التعبير، فقد اكتفى جلابة الأبيض بممارسة هيمنة طبقية عبر التجارة والتحكم في رؤوس الأموال، وكذلك العلاقة مع السلطة، فالجاه مفيد للمال كما يقول بذلك بن خلدون، جاه الانتساب إلى النيل باعتباره رأسمال رمزي، يستطيع الجلابي أن يكسب منه الكثير إن أحسن توظيفه، أما محمد أحمد فقد عرض بضاعة أخرى، بضاعة داعبت مشاعر جماهيره الجديدة، وهي الانتقال بهم من وضعية الهيمنة من قبل الجلابة إلى مساواتهم بهم، بل الاعتلاء فوق سطح الظاهرة بحكم الإيمان والعقيدة، وهذا جرى كذلك مع فقراء مكة حينما دخلوا في دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، طمعاً في الدين والدنيا، في الدنيا التفافهم حول شعار لا فرق بن عربي وأعجمي إلا بالتقوى، أي تحولات جذرية أجرتها الدعوة النبوية بتغيير معامل الترقي في مجتمع كان محكوماً أيضاً بقاعدة اقتصادية ترتبط بنسب شبه قومي، وكذلك تحتكر المجال الديني للجزيرة العربية لوجود الكعبة المشرفة عندهم، والحال كذلك، يستطيع المهمشون في الغرب والغرب الأقصى أن يدخلوا من الباب ذاته الذي دخله ضعفاء مكة، وقلبوا به حدود الطبقة، ففجأة يصبح أبو سفيان في موقع مساوي لبلال بن رباح، هكذا فجأة،

هذا أمر مثير للغاية، فالانقلاب الحقيقي ليس في المساواة العرقية، بل في تفكيك روابط البنية الاجتماعية، ما يهدد السادة بفقدانهم امتياز الطبقة البرجوازية وهي الطبقة المسيطرة والحاكمة في المجتمع، وهي طبقة غير منتجة لكن تعيش من فائض قيمة عمل العمال، حيث أن البرجوازيون هم الطبقة المسيطرة على وسائل الإنتاج، وهذا كان واقع مكة، وواقع الهامش السوداني كذلك، وهذا الواقع كان المحرك الرئيس لانضمام المغلوبين على أمرهم في الدعوة المهدية، ونحن لا نحرمهم من البعد العقدي، لكننا نعمل على اكتشاف العناصر الأكثر قدرة على تحريك الجماهير، وكان الدين محركاً جوهرياً بالفعل، لكنه كاشف عن أحلام وطموحات لجماعات ظلت تعيش على هامش الظاهرة.

والذي يجب الإشارة إليه أن العنف في الدولة المهدية لم يبدأ مع تولي الخليفة عبد الله التعايشي السلطة، بل المهدي نفسه محمد أحمد كان قد ابتدر العنف كآلية سياسية منذ بواكير الدعوة والجهاد في سبيلها، ألا يكفي أن كل من لم يؤمن بمهديته قد كفر، وفي ذلك أعدم فوراً في غرب السودان القاضي ميرغني وهو من واجه المهدي ببطلان دعوته، وعند فتح الأبيض أمر محمد أحمد كذلك بقتل اثنين من أنصاره وهما المنة إسماعيل وعجيل الجنقاوي من مشايخ الرزيقات، والسبب خلاف جرى بينهما والخليفة التعايشي[٨١]، ولذا وجب عدم إلصاق تهمة العنف المفرط في السياسة عند الخليفة بأنه ابتدع هذا الأمر، بل قامت المهدية نفسها على أساس من عنف وعنف مقابل..

---

٨١ ج٣ نعوم شقير ص ١٧١

بقليل مع دوي مدافع كتشنر: مدينة تأكل نفسها:

الخليفة يفقد مناماته: المشهد الأخير في مسرح اللامعقول:

إنه في الـ٢٦ من يناير العام ١٨٩٨م يوافق مجلس الوزراء البريطاني تخويل كتشنر للتقدم ناحية الخرطوم، ثم تتحرك قواته إلى أم درمان في ٢٨ اغسطس ١٨٩٨م، وكانت عُدة قائد الحملة هي المعلومات التي زوده بها كل من ونجت باشا، وسلاطين باشا، ويصف الكاتب البريطاني روبن نينلاند في كتابه حروب المهدية مشهد لقاء القوات الغازية بقوات الأنصار قائلاً: «في الثالثة والنصف من فجر يوم الجمعة من سبتمبر عام ١٨٩٨م نهض ٢٢,٠٠٠ رجل من جنود الجيش الإنجليزي المصري في حالة استعداد، وهم يتطلعون إلى السهول الممتدة أمامهم كلما صارت السماء أكثر ضوءاً.

انطلقت فرق الخيالة بعد الخامسة بقليل نحو جبل سرغام، وضع كتشنر قواته في شكل شبه دائري متحسباً لكل الاحتمالين، الدفاع أو الهجوم، وبقي كتشنر في وضعه ذلك أكثر من ساعة إلى أن انتشر ضوء الصباح في كل مكان، وعندها جاء أحد الخيالة مسرعاً من اتجاه جبل سرغام ثم جاء آخر، وآخر، وبدأ الهمس يسري بين الصفوف أن الأنصار يتقدمون، وبوصول آخر مجموعة من طلائع الخيالة ظهر صف عظيم من الرايات الملونة في الأفق من وراء الصحراء، وغدت أصوات الطبول أعلى، وسرعان ما ظهرت ملامح المشاة والفرسان يتقدمون نحوهم تحت غابة من الرماح والأعلام، إنهم آلاف بل عشرات الآف من الأنصار المقاتلين قادمين في هجوم على الجيش الغازي.

وما شاهده الجيش الإنجليزي المصري أمامه في ذلك الصباح كان

أكبر حشد عسكري أهلي شهدته إفريقيا منذ الحروب الصليبية، وفيما عدا بضع آلاف يحملون البنادق كان الأنصار جميعهم مسلحين بأسلحة بدائية.[٨٢]

وكانت مدينة المهدي هي الهدف، لماذا؟ ليس فقط لأنها العاصمة، أو مركز الحكومة التي قامت مظاهرات في عاصمة الضباب تنادي بالثأر منها بحجة ذبحها للقسيس غوردون الشهيد، وفي ظني أنها كانت ستسقط من تلقاء ذاتها، فلم تكن مدينة في الحقيقة، هي معسكر مصنوع بالمؤامرة– نعم– مؤامرة حتمية لم ينسج خيوطها أحد، بل تسربت بسبب من الوعي السياسي الذي صيرت به مدينة احتمى فيها جمعاً من أطياف عديدة، فالجالس على كرسي الحكم فقد كل سبيل لتنشيط مناماته من جديد، تلك التي حركت جموع السودانيين لتقاتل جنباً إلى جنب (صاحب الدعوة)، وهنا فالأمر أمر دنيا، وليس في الدين من دور سوى تلميع المقولات، وجعلها تعيش أكبر وقت وحمايتها من الفساد.

لكن كيف نزعم أنها كانت ستسقط وحدها دون تدخل سافر وغاصب، وأن نغض الطرف عن دماء شهداء ٢ سبتمبر ١٨٩٨م معركة كرري، طبعاً من يضعف حق هؤلاء في الشهادة ظالم لنفسه، لكن زعمنا – وأكرر زعمنا يتصل بنظام الحكم الذي كرس بدافع الخوف إلى إدماج العرق في السياسة، فاتخاذ خليفة المهدي لجنود مرتزقة يحمون مُلكه دليل النهاية، والتي ما كانت ستحتاج أكثر من الخوف من المستقبل، دع عنك جحافل جيش صاحبة الجلالة.

---

٨٢ راجع: الشريف: جمال– الصراع السياسي علي السودان (١٨٤٠ – ٢٠٠٨م) – الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.

حسناً، لا نقصد تحميل الرجل وزر انهيار المهدية فالتحولات الاجتماعية ليست من صنع الفرد عادة، والمهدية لحظة حقيقية في وعي سودان نهاية القرن التاسع عشر، لحظة فهمت لعبة خلط الدين بالسياسة، والدين هنا ليس الإسلام المطلق الذي لا فكاك من السياسة منه في مرجعيتنا، بل عليها أن تهتدي به، بل نعني المرجعية العرفانية، وقد كادت أن تصنع مهدية خالدة حتى يومنا هذا، لكن سبب انهيارها داخلي بامتياز، فالخليفة لا يتحمل وزر ذلك وحده، بل ولأننا لا نؤمن بوجود سلطة فردية تصنع معنى خالص في السياسة، بل ساعد الخليفة على ترتيب انهيار داخلي سلس، ما لاقاه من الأشراف الذين لم يفهموا لعبة المواطنة بسبب قلة حيلتهم آنذاك، فالجميع في مهدية أم درمان أدخلوا العرق في السياسة، ولم نزل ندفع ثمن ذلك لا أدرى حتى متى.

وكان من الواجب أن تسقط دولة نشأت تحت مظلة الغيبيات غير المنضبطة، والمقصود خلو الساحة المعرفية فيها من تأويل منتج، ساعد في سرعة تآكل بنى الحكم فيها، وهنا فليس من ثمة مسئول عن الانهيار سوى تراكيب الظاهرة.

ثم ماذا بعد؟!

ما من شك في أحقية طرح السؤال حول العلاقة بين الفترة التي حكمت وتحكمت فيها أفكار محمد أحمد (المهدي) ومن بعده خليفته عبد الله، والنخبة التي نحن بصدد تطوير أدوات للنظر والتحليل في أدوارها، هذا سؤال مشروع، والإجابة عنه صعبة إن أردنا الاعتراف، وصعوبتها تتعلق بأن الفترة المهدية صنعت نخبة خاصة، نخبة تكونت

في الأصل على أساس ديني غيبي يستند إلى المطلق، ولا يشير بطرف إلى نسبية الواقع، ولكن نعتقد أنه لا يمكن أن تكون المهدية قد ذهبت مع مدافع كتشنر وهو يدك قبة الرمز (قبة المهدي)، بل ويفيدنا في ذلك الأستاذ محمد المكي إبراهيم في كتابه[٨٣] إذ يرى أثر هذه النهاية على جيل العشرينيات إذ نقرأ من ضمن تجليات هذه العلاقة، فيما سماهم ود المكي بجيل (ورثة الهزيمة) والذين هم في تحليله عاشوا تمزقاً وجدانياً صنع فيهم تشوهات بدت ماثلة للعيان.

ولم ينته الأمر عند هزيمة المهدية على يد المحتل، بل هذه النزعة الثنائية ستظهر لاحقاً عند تكوين الأحزاب، فشعار (السودان للسودانيين) وهو شعار المهدية الجديدة[٨٤]، ويقول حاج حمد أن هذا الشعار وإن طرح في مواجهة مصر ومدها هنا، إلا أنها يعبر عن (نزعة العُزلة) في غرب السودان، والتي ركبت تاريخياً على مواقف ممالك (الفور– المسبعات – النوبة)، حيث كان الاتجاه العام لتلك الممالك هو اتجاه (سوداني خاص) يتطلع نحو غرب إفريقيا ويتداخل معها وفيها بالهجرات والثقافات المختلفة[٨٥]، وفي مقابل ذلك كان جيل محمد أحمد محجوب وعرفات محمد عبد الله ومعاوية نور يضع لبنات أولى لنزوع (متوسطي– سوداني) فهناك تأكيد على (عروبة) السودان ونزعته الشرقية في كل كتاباتهم.[٨٦]، وهم من جيل ينتمي إلى القوى النيلية وبالتالي جاء تعبيره عن وحدة المحتوى الثقافي والفكري

---

٨٣ الفكر السوداني – أصوله وتطوره – الناشر جامعة الخرطوم– الطبعة ١٩٧٦م.

٨٤ التي تنسب إلى السيد عبد الرحمن المهدي وأهم ما فيها نزع مفعول العنف وإحلال السياسة محله.

٨٥ السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل – محمد أبو القاسم حاج حمد– الجزء الأول صفحة (٣٨٢)– ١٩٩٦م.

٨٦ السودان – صفحة ٣٨٣.

والديني متنزلاً في شعار (وحدة وادي النيل) والذي يُظن من طرفهم أنه امتدادهم الطبيعي.

ومن هنا ندخل إلى الدور الجديد في الظاهرة السودانية، النخبة تتراجع وتتقدم دون أثر..

الفصل الثالث

توحش الحداثة

في الامتياز الخالد: كيف تشكل وعي النخبة؟!

«نحن جميعاً ندين بدين واحد ونتكلم لغة واحدة أو نحاول تحقيق ذلك، ونحيا حياة متقاربة الحظوظ متشابهة الظروف.. ففيم التعصب إذاً..» – محمد عشري الصديق ١٩٢٨م

التناقض في العقل السياسي السوداني:

من الممكن أن تكون لدواعي العجلة الأثر الكبير في التنازع الذي وقع في روع المثقف، إذ حمل تناقضاً داخلياً كونه حاملاً لقيم حداثة تتخلق، مع حاجته لبيئة يجرب فيها ما يحمله، مع بيئة تخصه لا تزال تتخلف وتنتج أشكالها البدائية، وفي ذلك تجربة محمد أحمد محجوب مع حزب الأمة، وتجربة أحمد خير مع قبائل الاتحاديين قد تصلحان نموذج للتفكير في فكرةٍ تنازع الولاء. لكن دون الدخول في تبعات هذه الردة، ينبغي مبدأً فحص الآلة التي استخدمها المثقف في فهم مجتمعه، وبكل وضوح بانت لنا في تبني الليبرالية في نسخ مُجَسرة، وهي تلك التي تتغذى على مفاهيم بدهية غير مركبة، ونعني مفهومي (الحرية والمساواة)، لذا كانت دعاوي الجيل الأول تنادي بالمساواة على أساس المواطنة، بعضهم على الأقل، وبالطبع يفعلون ذلك ضد ما يرونها رجعية وطائفية وقبلية وكهنوتية تتفشى في مجتمعهم خارج أسوار غوردون، ذلك أن أي متصفح لقاموسهم الثقافي سيلمس دون عناء تغلغل مفاهيم الليبرالية هكذا شعاراتية دون نظر أو حتى تدبر في واقع الحال الذي يسعون لتغييره، والغريب أنه لا ينطبق وصف كهنوتية على رجال الطائفة أو حتى زعماءها، لماذا؟ لأنهم ببساطة يملكون وجوداً تشكل بموجب النزول أسفل فأسفل لصالح الالتحام بالجماهير، فطائفية السودانيين ليست طبقية وهذا أذى آخر وقعت فيه

قبائل وقوى اليسار وبعض يمين، إذا اعتقدت أنها تحارب في ملعب مهيأ رسمه ماركس ووضع قانونه لينين، والطائفية ليست بنت الوعي السياسي هي رهينة للعرفان، والذي من شروطه عدم وجود الشروط من الأساس، ففكرة المناداة بالحرية والمساواة في مجتمع لم يزل يعيش توحشه لن تثمر ولن تنتج سوى أدوات للصراع مُعيبة ومُكلفة النتائج، فما أراد أن يحاربه المثقف في عدوه الذي تصوره كان بكل بساطة ذاته التي يحملها متشظية ومقلوبة العّداد.

وقد تنوعت مصادر وعي المثقفين بعضهم وسم حضوره بتمثل اشتراكية فابية تتسلق مقولات عصر النهضة – وهذه في غالبها مصرية المصدر أو أقله مترجمة عبرها، وهذه نقطة جوهرية، إذ ترجمة الفكر لا تساوي نقله بل تعضيده وإعادة بناءه- أو من التحق بهمه الخاص يبني مجداً للمستقبل – حالة بابكر بدري- الجميع قلنا سواسية أمام الوهم المسمى نضال من أجل التغيير، إنك إن لم تملك أدواتك يصعب عليك إقناع الجمهور بحملك أشكال للمعرفة كفيلة بتحويل طاقات مجتمع بدائي إلى حديث، فقط إن ملكت زمام الأمر، هذه الأدوات التي يريد المثقف أو الطائفي أو الفار بجلده أو المستمع، لديهم جميعاً عيوب في التكوين وهي القفز في صياغة المعنى الحقيقي للمجتمع محل التجريب، مع استخدام بخفة شديدة للشعاراتية في المقولات المنزوعة من سياقها والموضوعة هنا بالقوة.

إذاً السؤال المهم كيف يمكن تغيير واقع السودانيين عبر إدعاء وجود صراع طبقي في ظل مظاهر للطبقة؟ فثمة من يعملون سوياً في نطاق اقتصادي يصنع لهم وجوداً اجتماعياً مميزاً مثلاً يعني نقول بهذا التعريف، أنعني الإدارة الأهلية تلك التي جند معاوية نور قلمه

لمحاربتها في ثلاثينيات القرن الماضي، ليأتي جعفر محمد علي بخيت في فترة حكم مايو ليضع آخر حجر في دورها الاجتماعي ويصنع فلسفة أخرى للحكم، وبطبيعة الحال لا يناط الأمر به وحده، لكن للأسف لم يحدث تغيير حقيقي في الواقع إذ باتت الأشد ضرراً من الإدارة الأهلية المؤودة، هذا لأنك تمارس التغيير وفق مقولات غير مختبرة هنا، بل منزوعة ومُحضرة بقوة التنظير إلى بيئة أقل حقها عليك أن تؤدي فضلها لتعرف طبيعة تكوينها ومدى ملائمة التربة لاستزراعك المعرفي الجديد وإن كان الإدعاء ملاءمتها، لكن للطبقة حضور هنا بمعنى آخر، بمعنى الامتياز والدفاع عنه، هي طبقة يجمع بين أفرادها انتخاب ذاتي، وتقبل في عضويتها من يملك استثناءه الخاص، هناك فوق العامة.

ولو انتقلنا إلى أخرى أي من يوصف بالأذى، فهل المقصود الطائفية؟ لا أظن فالطائفية ذاتها بنت زمانها، واشتغلت أفضل ما يكون لصالح تطويع العصبية القبلية، وارتفعت بالولاء إلى الدين، طبعاً أعرف أن الدين المقصود هنا هو الغنوصية المخففة تلك التي تستمد حضورها من الغيبيات - منامات المهدي وخليفته مثلاً- وحتى هذه الروحية السودانية التي وظفها المستعمر لصالح بقاء حكمه مستقراً فترة أطول، لم تنشأ أفعالها السياسية بدوافع تخصها، بل تحكمت فيها إرادة المستعمر، وكان صعود التنظيمات الدينية في فترة ما بين الحربين يكشف بعض المظاهر الخاصة والمميزة، ففي قُطرٍ تُركت فيه المنافسة منذ فترة طويلة حول النفوذ الروحي - تصلح فترةُ سِنار نموذجاً باهراً هنا- ببعدها الاقتصادي والتجاري الملازم لها، كان من الطبيعي أن تؤدي سياسات الدولة إلى خلق ظروف تنافس سياسي، تحتل فيه المهدية

الجديدة والختمية موقعاً هاماً وبارزاً من بين كل الطرق الدينية»[٨٧].

وهنا نقول بالوظيفية التي صنع بها المستعمر قوى المجتمع، وهذه الوظيفة لا تملك معناها الخاص بسبب من نشأتها تحت ضغط حاجة أعلى منها، وحتى أدوارها التي ستلعبها لاحقاً لا تخصها بالمطلق، ذلك فإن المستعمر أو لنقل حيز وجوده الفكري صانع المعنى الاجتماعي للسودانيين بارك خلق جُملة هذه القوى، وهنا يتساوى مريد الجزيرة أبا وجنينة السيد علي مع طالب العلم في غوردون، كلهم في الهم شرق كما يقول المثل السائر، لأن القوى الاجتماعية لا تملك فضائلها إن لم تنشأ بذاتية تترجم فاعليتها.

وظني أن المستعمر كان يفهم لعبة السياسة، على أنها فن توظيف العبث، ولجملة قوى وعينا تنطبق أبيات المعري – وإذا تساوت في القبيح فعالنا فمن التقي وأينا الزنديق؟!، بطبيعة الحال لسنا نلقي باللائمة على التاريخ، أي نحمله وزر اليوم والمستقبل، لكن لن يسعنا فهم الواقع دون تفكيك اللوحة قطعة فوق أخرى، لنعرف ماذا كان يدور في ذهن الرسام وأي نوع من الألوان كان يفضله.

«النخب».. المستعمر ينجح في التركيب؟

في كثير من الأحيان يتجه النظر في صنع القرار الاجتماعي عبر تحليل مؤسساته، ومن أهم هذه المؤسسات فيما نعتقد هي مؤسسة السلطة وما يتناسل عنها من مؤسسات (القضاء – التشريع – الشرطة...إلخ) وهي مؤسسات تحتكر الفعل السياسي وتمنح نفسها

---

٨٧ السودان: الدولة المضطربة ١٨٩٨– ١٩٨٩م– بيتر ودوارد– ترجمة: محمد علي جادين، صفحة ٦٤

حق اللاعصيان، ومن النقد الذي يوجه لهذه الطبقة ما صرح به ميشيل فوكو حول إعادة إنتاج الطبقة لنفسها عبر تخلق مؤسساتي يمنحها الحق في القانون ومحاسبة من يتعداه، بطبيعة الحال هذا الأمر ينطبق وفق فوكو في مؤسسات تمارس حقها الطبيعي في التصدير لما تملك من قرارات، أي بعبارة أكثر وضوح هذه نتيجة لمقدمة شهيرة نسميها عصر التنوير في نسخه المتعددة حتى هيمنة ما يسمى بالليبرالية الجديدة، أما جهد فوكو فيتصل من علاقته القوية بإنشاء فهم جديد لما بعد الحداثة وبصورة أكثر وضوح نقول ما عهد به فوكو نفسه وتأسيساته ناحية الحفريات النقدية في معنى الدولة والسلطة والمجتمع، وينشأ عن ذلك طور جديد من الوعظ؛ الوعظ باسم الدولة، أي عبر الناطقين بها وهم النخبة، التي تقوم بتوفير حقها في اللاعصيان، لكن يحدث ذلك على أن تضمن النخبة حق الهيمنة على من هم تحتها، على الجماهير.

هذه المقدمة القصيرة ذات أهمية بالغة بالنسبة إلينا أو بالنسبة لما نريد تشريحه هنا وهي الموجه أساساً لفهم علاقة الوعظ والدولة، الوعظ باعتباره مؤسسة متشابكة بعقد واضحة الخطوط بين عدد كبير من الناطقين باسم الحالة الاجتماعية، الحالة السودانية على وجه الخصوص، ولعل الحاسة قد تتدافع في ذهن القارئ عن المقصود تحديداً بالوعظ، إذ هي تحيل مباشرة إلى مؤسسات ذات طابع ديني، وبالدقة إلى الخطاب الديني، لكن الوعظ هنا بالمعنى الأكثر سعة، أي كل صاحب مقولة تتحرى التداخل مع سلطة المؤسسات السياسية، وقد يكون صاحب هذه المساهمة أو المداخلة شخص ينتمي إلى حيز سياسي معين (حزب،جماعة،كيان،مؤسسة..إلخ)، وقد يكون (كاتب،مفكر بالصفة، شخص اعتيادي يملك قلم ويخطط..

إلخ)، ولأن الأشياء تدرس في سياقاتها ويُمارس فيها التحليل وفق طبيعة الظاهرة، فإن قولنا هنا يعي تماماً ضرورات وتهيئات (بالمعنى الشكلي:هيئة) الظاهرة التي تخصنا، ونعمل على تحرير هذه العلاقة، وعن التداعي التي يمارسه البعض في مسائل هي من حق السلطة السياسية، أي صادرة من مظنتها الرئيسة التي تعتبر حق اتفق الجميع عليه، بل وتنادوا فوقه دستور، ولنكن مباشرون، فالذي يفشل كل النصوص والتعليقات والهوامش الموضوعة في سجل ينال حقه من الاعتمادية بسبب اتفاق يسمى مجازاً كلياً، أي إجماع وسط من يملك الصوت والمشاركة وفي النهاية يبت هذا النص في جملة القضايا التي تشكلها الظاهرة بل ويستلهمها الجميع باعتبار النص الموصوف يحقق ولو بسيط رضا، نسميه (الحقوق والواجبات).

إذن ما الحكاية التي نريد العمل عليها، الحكاية هي محاولة نقد مؤسساتي يسعى لفهم طبيعة الموقف من مقولات كبرى لم تنتج هنا ولكننا نستهلكها، فما نسميه (حق) الدولة في إصدار القوانين، وواجب الطاعة الموثقة باحترام هذا القانون، هي في حقيقتها عدوان مؤسساتي يقبله الناس بطواعية لأجل تسيير دفة المجتمع والمواطنين، ماذا نروم إذن؟ نروم فهم، تحليل، تحديد، تصحيح.. ماذا؟، أي تصحيح الوضع لإعادة بناء خارطة المؤسسات في السودان وفي مقدمتها مؤسسة النخبة، ما يسمح حينها بتفاعل اجتماعي حر يقيد الدولة ويفكك سطوة التداخل فيها وبينها مع غيرها من المؤسسات، ويالها من مَهمة جد صعبة.. لنكن لا بأس من المحاولة.

دولة ونجت[٨٨]، الأحزاب والاستعداد للوراثة:

لقد نشأت الدولة السودانية وهي تحمل في احشاءها جنيناً مشوهاً، بان ذلك براقاً في النخبة الأولى التي تصدت لتولي الحكم فيه، والأحزاب التي نشأت حينها لم تكن بالفعل تملك من حظ الجماهيرية والوثوق إلى ما سمح به وعيها، أي وعي قادتها، وبالتالي وعي الجماهير التي باتت تتعرف على نفسها من جديد، بعد حقبة من الكبت الناعم الذي مارسه الاستعمار فينا، هذه الأحزاب منذ نشأتها تعارضت في بنيتها قوى كثيرة، فحزب أو تيار الاتحاديين، ومثلهم تيار الاستقلاليين، فإن الاثنان معاً يشكلان عنف الأزمة، أزمة الفهم المغلوط للواقع، إذ لم يظهر بشكل دقيق في أدبيات أياً من هذان الحزبان ما يمكن تسميته بالسوداني روحاً ومعنى، فالمطلع على مانفستو أو دستور حزب الأشقاء مثلاً، سيفهم كيف أن هذه النخبة الناشئة مستلبة وغير مؤتمنة، نقرأ في مذكرات خضر حمد ما يلي: كانت مبادئ الاتحاديين تؤمن في جملتها إيماناً عميقاً بالاتحاد مع مصر ولكن هذا الاتحاد يجب أن يكون مشفوعاً بحق الانفصال ويشبهون ذلك الاتحاد بنظام الدومنيون.. والاتحاديون قد سبقوا الزمن بتفكيرهم ففي سنة ١٩٤٤ يتحدثون عن إيمانهم بالحرية الفردية وضرورة إنماء الشخصية الإنسانية ويتحدثون عن روح التسامح وعدم استغلال الشعب أو اضطهاد الطبقات.[٨٩]

لو اكتفينا من هذا النص سابقاً بنقطتين اثنتين وهي (الاتحاد مع مصر) و (الإيمان بالحرية الفردية) لاقتصر تحليلنا على أن هذه الجماعة

---

٨٨ فرانسيس ريجنالد وينغيت واضع لبنة الدولة السودانية إذ حكم البلاد منذ ((١٨٩٩ ـ ١٩١٦)).

٨٩ مذكرات خضر حمد – الحركة الوطنية الاستقلال وما بعده ١٩٦٧م – ١٩٨٠م- صفحة (١٠٧)

الأولى من النخب التي كانت ترى في مصر امتدادها شمالاً، امتدادها الثقافي والديني والوجداني كذلك، لفهم كيف أنها نخبة رقيقة الصلة بالواقع، فهي لا تفهمه بل تتعالى عليها بمقولات صمّاء لا تتغذى على الحقائق، والحق أنها تسخر منه بقولها أن إيماناً بالحرية الفردية هو جوهر وعيها، كيف يمكن لنخبة مثل هذه أن تقود أول دفة من دفات الدولة الوطنية، وهي في الأساس لا تملك إلا عُلب جاهزة ممتلئة بالنظريات والأفكار القادمة من بيئة لا تخصها، بل لا تتشابه مع بيئتها البتة، إذن الجماعة الموصوفة بالاتحاديين ارتكبت خطأين الأول: ظنها أنه من اليسير وضع قانون واتفاق ومشاورات تنتهي بالاستقلال، وإن كان ذلك كفيل بأن يوفر مكاناً رحباً على رأس السلطة، ومنها تنطلق لإدارة المجتمع وبناء مؤسساته، والخطأ هنا يتعلق بالتعامي عن حقائق الواقع، بل والاستهتار به درجة محاولة إيجاد تفسيرات مضللة له، فكيف يمكن فهم الإيمان بالحرية الفردية لمجتمع في الأساس لم يخرج بعض من سلطة القبيلة المرتبطة بالنسب العريض، ومن ربقة التوظيف الديني السالب المتمثل في الطائفية؟ والخطأ الثاني: مسئولية هذه الجماعة عن تفاقم مشكلة الجنوب، والتي أدت في نهاية المطاف إلى انفصاله، فلم يُعر السيد إسماعيل الأزهري أدنى التفاتة لمطالب الجنوب، بل رفض تعيينهم في وزاراته واكتفت لجنة السودنة التي شكلت في يوليو من العام ١٩٥٤م، بتعيين ستة فقط من أبناء الجنوب لأكثر من ٨٠٠ وظيفة تم استعياب الشماليين فيها. وكانت أربعة من هذه الوظائف الست: مساعدي مفتش المركز، بينما كانت الاثنتان الباقيتان هما وظيفتا المأمور، وهي وظائف قليلة الأعباء.[٩٠] وكان

٩٠ راجع: كتاب انفصال جنوب السودان، دور ومسئولية القوى السياسية الشمالية، دكتور سلمان محمد أحمد سلمان.

هذا أول تنكر فاضح قام به إسماعيل الأزهري حين توليه دفة الحكم الذاتي.. وهل قضية الجنوب إلا صورة خرجت منها كل صور الأشعة المسرطنة لما تعانيه الدولة السودانية من حروب ومشاكل.

ويصح لنا القول في هذه النقطة إن النخبة الأولى وعلى رأسها إسماعيل الأزهري هي من وضعت اللبنة الخبيثة في جسد الدولة السودانية عبر انتخاب أضعف الأهداف والتركيز على الهروب من الأسئلة المركزية.. ألم يكن لسان حال ذلك الجيل «تحرير لا تعمير»، وكيف يمكن للتحرير أن يستمر ويقوى دون رعايته بالعمارة والتشذيب المستمر، والمراقبة للتطورات بحساسية ناقدة؟!.

١٩٣٨م: الخريجيون.. العمل في وقت الحرب وغياب الحساسية:

في ١٢ كانون الأول من عام ١٩٣٨م عقد أول اجتماع للمؤتمر حضره (١١٨٠) خريجاً، ومن نتائجه انتخاب هيئة تتكون من ٦٠ عضواً، قامت بدورها بانتخاب لجنة تنفيذية ضمت ١٥ عضواً، مع وجود سكرتير دائم، ووفق رئاسة دورية يستحقها كل أعضاء اللجنة، على أن يتجدد انتخاب الهيئة الستينية واللجنة التنفيذية في عيد الأضحى كل عام. ليصبح إسماعيل الأزهري أول سكرتير للمؤتمر.

والحديث عن قيام مؤتمر الخريجين ينبغي أن ننظر فيه إلى طبيعة الموقف الذي كان ينشده المثقفون، نقصد الموقف السياسي عبر تجمعهم هذا، وحتى الاسم جاء منمذجاً لـ(المؤتمر الهندي)، ويشرح مدثر عبد الرحيم بدايات النشأة لمؤتمر الخريجين بقوله: «...أما هل على المؤتمر الذي يمثل جميع خريجي المدارس السودانية (وأكثريتهم

العظمى من موظفي الحكومة) أن يتبع النموذج الهندي فيبدأ العمل كأحد اتحادات الموظفين، ومن ثم ينتقل إلى السياسة، أم عليه أن يتخذ لذاته من البداية دور هيئة تمثيلية وطنية تنطق باسم الأمة كلها.. وأخيراً تم الاتفاق على أن هدف المؤتمر كما ورد في نظامه الأساسي «خدمة مصلحة البلد العامة ومصلحة الخريجين»[٩١].

وقد يطرح التساؤل عن سكوت الإدارة الاستعمارية على هذا العمل الذي لا محالة كانت يتم تحت أعينهم إن لم يكن برعاية كاملة منهم، لكن المريب أن أيدت الإدارة البريطانية قيام مؤتمر الخريجين فقلت ذلك طمعاً في الظهور بمظهر حضاري يربت على كتف الضحية ويعذبها، فجاءت بعض التصريحات لتبارك قيامه وتقول بأنه خطوة في تقدم السودانيين، وبطبيعة الحال كانت الخطوة المقصودة تتلخص في الفائدة التي يمكن أن تعود عليها إن هي عملت على احتواء هذه الطبقة الجديدة من المتعلمين[٩٢]. فقد كان في عقيدة الإدارة الاستعمارية في السودان أن هذه الفئة الطامحة تملك ثقافة سياسية يمكن من خلال احتوائها ، وأن يكون لها دور محوري في ضمان واستقرار الوجود البريطاني، وأن الخريجين تجمع يمكن التعامل معه.[٩٣]

ورغم أن الإدارة البريطانية رأت في قيام مؤتمر الخريجين فرصة أخرى لممارسة سياستها في الفصل بين القوى الاجتماعية، سياستها

---

٩١ مدثر عبد الرحيم: الإمبريالية والقومية في السودان – دراسة للتطور الدستوري والسياسي (١٨٩٩– ١٩٥٦م) – صفحة ١١٢– دار النهار للنشر (بيروت) لبنان – ١٩٧١م.

٩٢ Willis Justin ،Tribal gathering colonial spectacle ،native administration and local government in condominium Sudan ،past present ،Durham University ، ٢٠١٤،pp٢٤٣–٢٦٨

٩٣ الدرديري محمد عثمان ، مذكراتي ١٩١٤ – ١٩٥٨ ، مطبعة التمدن ، الخرطوم ١٩٦١ – صفحة ٨٦.

الشهيرة «فرق تسد» إلا أنها ما كانت ترى فيهم حليفاً يغنيها عن القوى التقليدية من زعماء الطوائف والقبائل، ووفقاً لرأي ب.م. هولت فإن المديرون ومفتشو المراكز البريطانيين تعلموا كيفية معاملة الأعيان والوجهاء. ونشأت فيما بينهم بعض الثقة وإن كانت مشوبة بحذر خفي من جانب الطرفين، وسلوكهم تجاه الريفيين والرحل شابه التعاطف الأبوي، لكنهم نظروا إلى الطبقة الوسطى في المدن وبوجه أخص السودانيين الذين تلقوا تعليماً غربياً بالمدارس الوسطى وكلية غوردون بالقليل من الاستلطاف والاحترام.[٩٤]

أما عن غرض مؤتمر الخريجين فإن ديباجته تقول بأنه قام لـ(خدمة المصلحة العامة للبلاد والخريجين، وسعيه: جعل ناديهم منارة ومعقلاً للوحدة الفكرية والتي فيها وحدة السودان.. وصولاً لاستقلال الرأي المستنير في هذا البلد، وصيغة قسم أعضاءه هي: «أقسم بالله العظيم وبكتابه الكريم أن أعمل بمقتضى دستور المؤتمر وأخلص له»). والحديث عن مؤتمر الخريجين وفير وأفردت كتب كثيرة لأجل ذلك، ومن الجهود المهمة في التأريخ له ولرموزه ما أنجزه البروفيسور معتصم أحمد الحاج[٩٥]، وهو مجهود مقدر ويمد الدارس بمعلومات غزيرة وموثقة، ومن جملة ما خرجنا به من تصفح أعمال معتصم وبالذات كتابه «محاضر نفقودة من مؤتمر الخريجين» وهي كاشفة عن طبيعة الفهم السياسي والخلفيات المعرفية لذلك الجيل، إذ نلاحظ غلبة الطابع التقريري على المداولات، مع قلة المعلومات محل النقاش، والاكتفاء بالتدوين نقاط.

---

٩٤ سابق: محمد عمر بشير- صفحة ٩٣.

٩٥ أهمها: جزء مفقود من محاضر مؤتمر الخريجين (١٩٣٩- ١٩٤٧م) – د. المعتصم أحمد الحاج.

ويجب القول بأن هذه النقاط حرمتنا من ممارسة التحليل ومعرفة طبيعة المزاج والاستعداد الاجتماعي، وذلك لأهمية اللغة وكيف أنها كانت تفسر لنا الموقف الاجتماعي والواقع، لكن نقع كذلك على غلبة وهيمنة فكرة الإصلاح، رغم عدم وضوح الرؤية في المراد بالإصلاح، وكأني بهم قصدوا العمل على الترويج لمشاريعهم الإصلاحية، طبعاً هذا لا يعني عدم العمل المستمر لأجله بل ودفع المال رغم شح الحال، لكن اعتقد أن فكرة الإصلاح لم تكن واضحة، وفي روعهم انقسم إلى إصلاحات كأن الأمر مغازلة للمصطلح لا أكثر.

ومسألة إصلاح التعليم كانت من أهم القضايا التي كان الخريجيون يعملون على تنفيذها، ولذا فإن التركيز يعكس الفلسفة المستند عليها، وهي الحداثة والتغيير عبر الإعداد، وهذا بدوره يعكس ما غاب أو غُيب في السياسة التعليمية الاستعمارية، التي كانت تعامل طلاب غوردون مثل مجندين على الأقل في الأوقات الحرجة، فلا وفاء ولا احترام يبعث على زيادة الحس بالتأهيل وطلب المعرفة، ولذا عمدوا إلى اعتماد فكرة (النهضة عبر زيادة المتعلمين)، ولأن الشيء بالشيء يذكر فأننا كذلك نلمح عند رصد محاضر الخريجين غلبة الاستقالات، وهذا يعكس مزاج النخبة الذي يميل إلى شخصنة الأمور والضيق بالرأي الأخر.

وفي جانب إصلاح التعليم كذلك تبلورت رؤى الخريجين وانتهوا إلى ضرورة محاربة الأمية وذلك عبر المدارس الليلية التطوعية في العاصمة والأقاليم، مع فتح مدارس أولية وخلاوى في أماكن يتعذر فيه فتح مدارس، وأيضاً إنشاء صندوق للتعليم، وملفت أن نجد اهتماماً بالغاً لصالح قضايا تعليم العرب الرحل، وهذا أمر يجب الاعجاب

به حقيقة، فقد قدمت هذه المدارس مساهمة كبيرة في سد نقص المتعلمين.

ولأن قضية الجنوب لم تكن ضمن المفكر فيه بالشكل المطلوب، فإننا نلمس هذا الغياب بوجهة نظر الخريجين اذ انحصر الأمر في مسائل محددة منها: العمل التبشيري في الجنوب ونشر اللغة العربية، وإنشاء مستشفيات خيرية ضداً على النشاط المسيحي التبشيري، وكذلك تشجيع رجال المال والبنوك في مصر لاستثمار أموالهم في السودان وخصوصاً الجنوب، مع الدعوة إلى نظام اتحادي. ورغم إمكانية الخريجين النظر إلى مسألة الجنوب بشكل علمي دقيق، فإنهم لم يبلغوا الدرجة المطلوبة من الحساسية السياسية تجاهها.

وفي حقيقة الأمر لعب الاستعمار أدواراً تخريبية في الجنوب ومن زمن باكر جداً، فقد عقد مؤتمر للغات بمنطقة الرجاف ١٩٢٨م استند في محاوره وقضاياه على مؤتمري أروا ١٩١٨م – وأبا ١٩٢٤م واللذان عقدا في ما كان يعرف بالكنغو البلجيكية، وجاءت أهم قرارات المؤتمر إنشاء قائمة باللغات واللهجات المتحدث بها في جنوب السودان، كما أصدر توصياته بتحديد مجموعة لغات تستخدم بين السكان المحليين في أغراضهم التعليمية، كما أصدر المؤتمر توصية بعدم جدوى استخدام اللغة العربية في الجنوب، مع استثناءات لا يؤبه لها. وقد أشار التقرير إلى لغات مثل السواحيلية والهوسا واعتبر أن لهما القدرة على التطور وتحقيق التواصل، أما بالنسبة لحالة جنوب السودان فقد خلص التقرير إلى فاعلية استخدام اللغة الإنجليزية. ويجب أن نلاحظ أن كل عضوية هذا المؤتمر كانت من القساوسة الأجانب. وأشار التقرير إلى أن اللغة العربية المستخدمة بين القبائل في

الجنوب على بدائيتها فإنها مبسطة وغير قادرة على تحقيق الاتصال بين قبائل الجنوب. وشكك المؤتمرون في مستقبل تحقيق هذا الاتصال في حالة استخدام اللغة العربية.[٩٦]

ولا نعلم حقيقة السبب وراء غياب الجنوب من مبحث النخبة حينها، إلا أن المعلومات لم تكن متوفرة لهم حول الأدوار التي يعمل عليها المستعمر ويمهد بها فصل الجنوب، حتى أن أحداث ما يسمى بتمرد (١٩٥٥م) تم التعامل معها بشكل ظرفي ضيق يتعلق بالتجاوز لصالح إعلان الاستقلال، وهذه الأحداث تحتاج إلى وقفة لأنها أطلقت إنذاراً مبكراً لما سيكون عليه الحال في هذه البقعة من الأرض، والذي جرى أنه في ١٨ أغسطس من العام ١٩٥٥م تمرد أفراد الفرقة الاستوائية في مدينة توريت إثر قرار نقلهم إلى الشمال، وجرت أحداث عنف راح ضحيتها ٣٦٣ شمالياً و٧٥ جنوبياً، وقد تعاملت معهم حكومة الأزهري بشكل غير حكيم، بل تمتد هذه الغيبة الفكرية حتى قضية السودنة، وفي ذلك نقول إن مشكلة الجنوب لم يُعقّدها المستعمر فقط، بل النخبة تتحمل وزر كبير.

وحول قضية الاصلاح الاجتماعي فقد اتفق جهد الخريجين على محاربة العادات الضارة كالخفاض والشلوخ، والعمل على محاربة البغاء والميسر، وقَصر أيام المآتم، تخفيض المهور، وكانوا يشعرون بمشكلة الهجرة إلى البلاد ولذلك سعوا في سبيل تنظيمها. وفي الإصلاح الاقتصادي جرى الحديث عن الترويج للصناعات المحلية، مع التوسع الزراعي وحل مشاكله.

٩٦ راجع: تقرير مؤتمر الرجاف للغات ١٩٢٨م – ترجمة عبد الله حميدة – مخطوطة قيد النشر.

وعلى هامش الأفعال التنظيمية للمؤتمر ثمة أفكار خلاقة، مثلاً أنه في اجتمع بتاريخ ٩ يناير ١٩٤١م تقدم العضو عبد السلام الخضر باقتراح تعيين لجنة إصدار كتاب عن تاريخ السودان، وإنشاء مكتبة عن السودان خاصة بالمؤتمر[٩٧]. و لم يكن أعضاء المؤتمر في قطيعة مع القوى التقليدية في البلد، والإشارة إلى لقاء رئيس المؤتمر والشنقيطي والشيخ أحمد البشير للقاءهم وأخذ مشورتهم. وكذلك الحفل التكريمي لنظار القبائل والعمد الزائرون للخرطوم في ١٩/١١/١٩٤١م.

إن الوظائفية تحكمت في أشغال مؤتمر الخريجين، فأثر التربية البريطانية القائمة على مواجهة المسائل بالتدبيرات الإدارية لا التحليل طافية على مجمل أعمالهم، لكننا لن ننسى الجهد الكبير الذي قام به الخريجيون من إنشاء للمدارس الأهلية، ورعاية المهمشين في المدينة، لكن والحال كذلك وجبت الإشارة إلى أهم شغل لم يقوموا به وهو تحليل الواقع تمهيداً لحكم أفراده.

تعليم الضحايا.. والمقهورين[٩٨]:

إن السودان قد تعرض لتشوهات بالغة في ترميم وجوده الإثني والثقافي، مما جعل كل الحركات المتمردة التي تخرج في وسامة ظاهرة تدافع عن حقوق، وتدفع شرور، تستخدم هذه الثيمة المقدسة في فكرة

---

٩٧ ملفت جداً اختيار الأستاذ الشنقيطي لكتب خاصة بتاريخ السودان هي: تاريخ السودان القديم والحديث – لنعوم شقير. (صدر هذا الكتاب في ١٩٠٣ وهي كتاب مشبوه بسبب أن نعوم شقير (اللبناني) والذي عينه الاستعمار مديراً لقسم التاريخ ، وقد كتبه بأوامر من ونجب باشا. وله كتب – كتاريخ سيناء القديم والحديث، وكتاب السودان بين يدي غوردون وكتشنر – إبراهيم فوزي. والصادر ١٩٠١ وهي مشاهدات وروايات وكذلك كتاب السيف والنار – سلاطين باشا.

٩٨ للكاتب البرازيلي باولو فيراري كتاب عميق التحليل بعنوان (تعليم المقهورين) وفيه جهد مكثف لفهم حالة القهر عند الفرد الاجتماعي واستخدام التعليم أداة لتطويعه.

الصراع السوداني/السوداني، وهو الظلم الثقافي المصحوب بمطالب اقتصادية، أي التشويش كله يصب في خانة، المسألة الثقافية السودانية، والتي نرى أنه لم يتم دراستها بالشكل الذي يوفر فهم صالح لطبائع العمران فينا، على حد قول بن خلدون.

وهذه النخبة التي صنعها المستعمر بعناية فائقة، كان أهم بند في جدول تركيبها هو (الأبوية)، لذلك يعترف عدد من الإداريين الإنجليز أن أُسس السياسة البريطانية التي كانوا ينفذونها تعتمد على نظرة أبوية حيال الناس الذين تحكمهم، وإن التغييرات التي كانوا يبحثون عنها كانت هي المناسبة من وجهة نظرهم أياً كانت آثارها، ويقولون إن انجازاتهم حتى لحظة التسليم الأخير (الاستقلال في يناير ١٩٥٦م) كانت واضحة للعيان، وهي أنهم لم يكونوا بحاجة إلى أي ممارسة اعتذارية عما بدر منهم في احتلال السودان[٩٩].

وهذا الذي لا يخجل منه الإداري الإنجليزي المعتق هو جوهر بناء الفرد النخبوي في السودان عبر آليات التعليم والخدمة المدنية، والتي صنعت منهم أشباه لها بل امتداد لطبيعة وعيها ورهانها عليهم في مستقبل البلاد، ونعلم كيف أن واحدة من أحاييل المستعمر صناعة نخب على شاكلته يواصلون الدور ذاته الذي من أجل قام الاستعمار، وقد قدمت تحليلات باهرة من شخصية مثل فرانز فانون[١٠٠] لهي جديرة بالنظر والاعتبار.

والنخبة التي يصعب إيجاد تعريف دقيق لها في مجتمعات ماقبل

---

٩٩ السير جيمس روبرتسون – السودان من الحكم البريطاني المباشر إلى فجر الاستقلال – تعريب: مصطفى عابدين الخانجي – دار الجيل – بيروت– الطبعة الأولى – ١٩٩٦م – صفحة (٩).

١٠٠ راجع كتبه: بشرة سوداء أقنعة بيضاء ١٩٥٢م – الاستعمار ١٩٥٩م.

المواطنة ترتمي بثقلها عند عتبات التأسيس والتنظير والفعل والفاعلية، هي طبقة توصف بالمستنيرة والمتجاوزة للأطر التقليدية (وليست التقليدية بذم) تفعل ما بين يديها لصالح الجميع، إذ هي المتحدثة بالطلاقة والمران نيابة عن الأكثرية المُصمتة بسبب من قلة حيلتها، ودناءة كسبها في دنيا الحداثة المتوهمة، هي طبقة، إذا تغلق الباب على نفسها احتماء بالخصوصية، وتحديداً لشروط الانتماء فيها، كما أنها غالباً ما تكون ذات بعد مؤسسي محتمل، إذا الطبقة تختار نفسها بنفسها، وتعمل لصالحها بطبيعة الحال، وتحتل هذه الطبقة المكان الأسمى، وتتماهى فوق الجميع تمثيلاً للأمل والنجاة، فالنخبة في كل مجتمع هي الحسناء الخرساء تتجمل وتُغازل دون أن تتجاوب مع عشاقها.

والذي نريده في تفسير حيواتها المتعثرة الوصول ناحية فهم التشكل لهذه الطبقة الموصوفة بالتقدم خطوات أمام الجميع، ولنفعل ذلك حتماً نحتاج في البدء تلخيص الجدل الذي لا محالة يدور عند تقعيد المصطلحات وشرحها، بالفعل هذا مهم جداً لماذا؟ ببساطة لأنه من دون فتح الأبواب للقارئ لن يستطيع فهم محتويات المكان الذي نريده فهماً ومعرفة وتفسير.

لذا فالسؤال من المقصود بوصفه عضواً في جماعة (النخبة)؟ الإجابة أن درسنا يدور حول جملة فاعلين يجمعهم الأصل الفكري الذي انبنى عليه امتيازهم، ونعني هنا التعليم الحديث، وقد يتشابهون في أقدارهم مع آخرين فالمعيار ليس فقط التحصيل الأكاديمي بل يتوسط ذلك مساهماتهم في القول والعمل، إذ لم يكن كل عضو في جماعة الخريجين، والذين بدأ نجمهم يبزغ بعد تأسيس نادي يجمعهم أسوة بالتكوينات الاجتماعية الأخرى في السودان، والتي

لاحقاً انحلت في الطائفية. والأسر الكبيرة والملتفون حول زعاماتهم القبلية، وكل هؤلاء نالوا الحظوة عند المستعمر باعتبارهم قوى رشيدة يصلح الاعتماد عليها في تحسين المزاج الشعبي المهزوم بقوة السلاح في مدينة (مهدي الله)، والتي ظل الخوف منها يحرك ساكن المستعمر ظناً أن جذوتها قابلة للاشتعال، ولذا وجب قمعها وقبل ذلك كله تفكيكها، وما أداة أقوى لتأدية هذا الواجب (الحداثي) سوى بتغيير الوعي عبر إعادة صناعة العقل؛ العقل الاجتماعي المُرتهن لصيغة دينية بعينها، يجب الآن، والآن بالذات العمل على استبدال هذه الصيغة بمعنى جديد علماني في المجتمع واستعماري انتهازي في السياسة، ومن هنا خرجت الطبقة الجديدة.

ولعل أدوات التحليل التي سنعتمدها هنا غير كافية للتدليل بصورة كاشفة ودقيقة عن النتائج التي نتحصل عليها، لكننا لا نملك سواها، وهي النصوص التي كتبها جيل الخريجين الممتد من مطالع العشرية الأولى من القرن الماضي وحتى رفع العلم في منتصفه، ومنها كتابات عرفات محمد عبد الله (١٨٩٩م- ١٩٣٦م)، التجاني يوسف بشير (١٩١٢م- ١٩٣٧م)، ومعاوية محمد نور (١٩٠٩م- ١٩٤١م)، وأحمد محمد خير (١٩٠٢م- ١٩٩٥م). بل قد نعمد إلى تحليل نصوصهم من ناحية كونها تتحرك في سبيل الإجابة عن أسئلة الواقع والمستقبل والماضي أيضاً، واختيارنا هنا ينبع من كونهم يمثلون تيارات، وإن بدأت متباينة لكنها الأكثر جذرية في تحليل لحظات المجتمع.

وعبر تحليل هذه النصوص قد نصل إلى جوهر مشاغل هذه النخبة، ونكشف تجليات العنف المبطن، العنف الذي يأخذ شكله الجديد، عنف ضد طبقة موصوفة بالهُراء والسذاجة، رغم أنهم أصول الظاهرة،

ويمثلهم هنا العامة من غير المتعلمين ولكنهم أخذوا موقعهم بفضل امتياز آخر، يكون في بعض الأحيان قبلياً، وأخر دينياً، ومن يتتبع يجد أصول هذه الطبقة المتحكمة دون أدوات ممتدة من المهدية؛ المهدية التي أنتجت ريف جديد داخل مدينة كاذبة ومصنوعة، وصنعت فوارق اجتماعية مرهونة إلى العرق، والتجلي الأكبر في القبيلة. وأكثر ما يلفت الانتباه في بعض كتابات الخريجين هذا الإحساس بالتناقض بين الواقع وما يحملونه من معرفة صُبت فيهم صباً عبر آلية التعليم الحديث، وأيضاً إشاراتهم المتكررة حول الحسد فيما بينهم، ولعل السبب يعود إلى غياب الجماعية والانشداد أكثر ناحية المكون المركزي لهم.

العصبية والقبلية والطائفية والاستعمار:

في كل بلد من بلدان العالم الثالث نجد من يعيد الكرة في النظرة إلى الاستعمار ليس باعتباره ظاهرة اجتماعية واقتصادية معقدة، بل يمتد انشغاله إلى الجانب الإيجابي من المُستعمر، ذلك بائن في عدد من الأطاريح الإفريقية والعربية، ومن ثم يجب القول بأن منطلقنا هنا أن الاستعمار هو الاستعمار، ليست ثمة جوانب إيجابية فيه. أما حالتنا السودانية ومثيلاتها تلك التي تقول بأن لولا الاستعمار لكنا نعيش في التيّه والبدائية، وإنه قدم لنا خدمة كبيرة بنقلنا إلى العالم الحديث، وذلك عبر المؤسسات التي انشأها، ويعدون التعليم الحديث أول ملمح لهذه النقلة الحضارية، وكيف طورت مؤسساته الإدارية والقانونية من الإيجابية الواسعة في حقنا، ولدعاة إيجابية الاستعمار فإنه ليفوت عليهم أنه ما أنشأ هذه المؤسسات، وما جاء بالتعليم الحديث إلا لصالح

ظاهرته الاستغلالية. فكلية غوردون التي يفخر الكثير من أبناء الصف الأول من النخبة أنها كانت الحاضن المعرفي الأول الذي نقلهم إلى أبواب الحضارة والمدنية، لا ينتبهون بدقة إلى أن غرض المستعمر من قيامها كان تخريج كتبة ومحاسبين ومساعدين في المساحة ومترجمين لتخفيف نفقات الحاضرة الاستعمارية الخرطوم، بل لا نعدو القول كونها لم تكن سوى مستوى نصف متقدم من الوعي الداخلي، وهذا ما كرس لفكرة عظيمة الجانب والتأثير ومهيمنة حتى يومنا هذا وهي (التعليم مقابل الوظيفة).

والمجتمع الحديث يتشكل الآن بعد خروج طبقة جديدة تلقت تعليماً غوردونياً (نسبة لخريجي كلية غوردون) وهذه الطبقة ما كان لها إلا أن تدخل في صراع مع البنى القديمة للمجتمع ونعني بهم القوى التقليدية (النظار والعُمد وزعماء الطائفية)، وما كان لهذه الجماعة الموصوفة بالمستنيرة إلا أن تحمل وعياً مغايراً لما عليه غالبية القوى الاجتماعية في السودان، ونعتقد أيضاً أن سبب التقارب الذي جرى بينهم والأغلبية من المنضوين تحت هذه البنى أن تعليمهم لم يكن ليسمح لهم بتطوير آليات تغيير تختلف في كثير مما يملكه العدو المفترض وهم رجال الدين أي زعماء الطائفية، والشعارات التي برزت حينها مثل (موت القداسة على أعتاب السياسة) وغيرها، سببها أن تعليمهم الموصوف بالناقص أشعل فيما بينهم وبالتالي مع غرمائهم صفة كثير ما ترد في كتابات المثقف السوداني غوردوني النشأة وهي «الحسد»، ولعله أمر واجب البحث والتحليل، يقول الدكتور محمد عمر بشير في وصف هذه الطبقة الجديدة «فالتعليم الذي حظي به المتعلمون لم يستطع تطوير ملكاتهم النقدية، إذ خلف اتجاهاً عقلياً يبلغ في دركه

الأسفل «الجسد»، وفي أحسن صوره إحساساً بالانحراف صوب السفسطة والرومانسية[١٠١].

وما ينبغي التأكيد عليه هو البحث في الظرف الذي تسللت إليه مشاغل جديدة لسطح المجتمعات، وهذا التسلل غير المراقب يداخل التاريخ السري لحيواتهم المستقبلية، ومن اللافت انتباهة كبرى عند بعض جيل الخريجين في الحاجة إلى التنوير، إذ يرى محمد أحمد محجوب موقعه وجيله بعد حالة التلاشي التي تمت للعقل السوداني واكتشافه الأفق المسدود في التغيير، فتحليل الرجل بارع في نظرنا عند تقييمه تجليات حركة ١٩٢٤م ما عرف لاحقاً بـ(حركة،ثورة،جمعية،إلخ) اللواء الأبيض، فهذه الحركة فشلت لغياب السند الفكري والمشروعية الاجتماعية في طرحها إذ اختارت العنف المباشر لتعبر عن تطلعاتها ما كان يجب أن يكون في من يريد إجراء تعديل جوهري في البنية الاجتماعية يقول: «والجيل الجديد الذي أشير إليه هو الذي نشأ بعد الثورة المهدية، وتلقى من العلوم الحديثة قسطاً ولو يسيراً، وتعرض لتجربات جسام، كانت آخر تجربة منها تجربة ١٩٢٤م، ذلك العالم المليء بالحوادث والعبر والذي رأى بعده أبناء هذا الجيل أن لا خير في حركة قومية أو سياسية لا تدعمها ثقافة حقة وخلق رصين، ومقدرة على تعرف صعاب الحياة والخروج منها بلباقة، وحسن تدبير»[١٠٢].

لقد أراد المستعمر أن يهزم اليقين السوداني المتمثل في احتباسه بعيداً

---

١٠١ تاريخ الحركة الوطنية في السودان (١٩٠٠- ١٩٦٩م) – محمد عمر بشير – دار الجيل (بيروت) – نقله من الإنجليزية: هنري رياض – وليم رياض – الجنيد علي عمر- راجعه: الدكتور نور الدين ساتي- الطبعة الثانية ١٩٨٧م. صفحة (١٤٣).

١٠٢ نحو الغد: محمد أحمد محجوب – قسم النشر والتأليف جامعة الخرطوم – الطبعة الأولى ١٩٧٠م- صفحة (٧).

عن مظاهر الحضارة، بل إن تهديم قبة المهدي كأول بادرة يقوم بها اللورد كتشنر تبقى دلالتها مفتوحة لمزيد من فهم الإرادة الاستعمارية في السودان، ويشير البروفيسور أحمد إبراهيم أبو شوك إلى أن هذه الفعلة من كتشنر قصد منها هزيمة الروح المعنوية لدى الأنصار وساكنة أم درمان، إذ تمثل لهم قبة المهدي نهاية التاريخ، وبداية المستقبل الذي تعم فيه المهدية أرجاء العالم الإسلامي[١٠٣]. ولو ألقينا نظرة على مشهد المدينة وهي تترنح بين أيدي الغزاة لفهمنا طبيعة الوعي الذي كان يريد المستعمر تثبيته في الذهن الخالي إلا من مهدي الله. استبيحت المدينة، واستبيحت هذه ليست مجازاً بل هي كما نفهمها بالمعنى الكلي لأفعال الحرب، إذ راعى العقل الاستعماري أنه لا يريد تبديل هوية هؤلاء بل سعى لتجريدهم من يقين الغنوص، ويصف الشيخ بابكر بدري حال أم درمان عند دخول جيش كتشنر بالقول: «قاسينا متاعب كثيرة في أيام إباحة المدينة الثلاثة للعسكر حيث كانوا يدخلون المنازل فيأخذون ويأكون منها كل ما رأته عيونهم، ووصلت إليه يدهم، ومن عارض فلا نعلم ما يحل به، ومهد لهم ما أذاع من الأخبار المبالغ فيها من القتل والضرب المبرح الذي لا يقل عن كسر عضو أو أعضاء فاستسلم الناس، ولكن الذي يحمدون عليه أنهم لم يروا يلتمسون العروض قط..[١٠٤]».

هذا الجيل الذي كانت أقداره متماهية والوطن، بدأ بداية سليمة في

---

١٠٣ في حوار معه (برنامج الوراق) على قناة سودانية ٢٤- حلقة (مذكرات يوسف ميخائيل- التركية - المهدية والحكم الثنائي) - بتاريخ ١٩ فبراير ٢٠١٧م. الرابط على اليوتيوب (https://www.youtube.com/watch?v=T٨aFMbmZoOc&t=٢٣٠١s) .

١٠٤ مذكرات بابكر بدري - الجزء الثاني -تحت العنوان: (اليوم بدأ الحكم الثنائي - الجمعة ٢ سبتمبر ١٨٩٨م) صفحة (٣).

التشخيص لكنها غير مشفوعة برؤية وفكر، لأن النتائج لاحقاً كانت مخيبة للآمال. هذا الجيل المؤرخ له بعد الهزيمة الأولى في ١٩٢٤م التي تعد أول هبة بعد انهيار الدولة، أقصد أول هبة مركزية، إذ ادعى الكثير بل وظفوا تراث المهدية والعرفان الإفريقي كمنصة ينطلقون منها للتعبير عن التمرد والرفض للغازي الجديد، الغازي المؤنث هنا والمتوحش هنا، هناك في لندن حيث الفابيين والأحرار والقوميين ينادون بتثبيت آخر نسخة من الحداثة بنت زمانها حينذاك، وهنا يمدون التوحش ذراعاً طويلاً تحت دعاوي إنسانية، ما سمي لاحقاً بـ(عبء الرجل الأبيض)، وقد لخص هذا التناقض – التناقض بالنسبة إلينا نحن المغزوين، ما كتبه ماركس معبراً عن ضرورة توظيف العنف والموت خدماً لرعاية الحداثة عند المتوحشين حين قال: «لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولابد أن يمثلهم أحد»[١٠٥].

ويأتي تعبير ورثة الهزيمة مصكوكاً لصالح محمد المكي إبراهيم في وصفه لجيل الخريجين، فهم في نظره أبناء المحنة بامتياز، الجيل الذي ظل عالقاً بين عالمين، عالم المثل العليا المتمثلة في دعوة المهدية وانهيارها المفاجئ، وعالم الغزاة الجديد، وهذا الجيل تحكمت في نشأته أشكال من التناقض، يصفهم ود المكي في «إن الضياع يتربص بهذا الجيل ويداهمه في كل مراحل حياته، وبرغم المرارة التي يخلقها هذا الوضع إلا أن الجيل لم يتخل لحظة واحدة عن الثورية والتقدمية في كل مواقفه الفكرية..»[١٠٦]، لكن هذه الثورية لم تكن بنت الوعي، بل هي مصنوعة من تصور غنوصي (غيبي) للعالم، وعند المتعلمين لم يكن الأمر يختلف كثيراً.

---

١٠٥ كتاب الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق) – إدوارد سعيد– ترجمة: محمد عناني– صفحة (٨٣).

١٠٦ الفكر السوداني، أصوله وتطوره: محمد المكي إبراهيم – جامعة الخرطوم – الطبعة الثانية ١٩٨٩م– صفحة (٤١).

ومن تحت هذا الظرف خرج جيل جديد يملك وعي مختلف ومتحرر بشكل أو بأخر من تبعات الهزيمة (كرري وانهيار المهدية)، هذا الجيل تلقى تعليماً حديثاً، وبه تطورت ملكات تفكيره وفق أفق جديد لم يكن متاح لجيل الأباء، لكنه أيضاً ما استطاع التخلص منهم فقد ملكوا المجال السياسي والاجتماعي، ووجد هذا الجيل نفسه معلقاً أيضاً لافتة الهزيمة، «لقد حلت على هذا الجيل لعنة الهزيمة، وهبطت عليه بثقلها الفادح بحيث أصبح مطوقاً من كل الجهات، فمن ناحية كانت قيادة المجتمع ما تزال في أيدي المهدويين المهزومين، الذين تحولوا إلى مدافعين عن النظام الجديد، ومن ناحية أخرى كانت أخلاقيات هذا الجيل لا تحلم مجرد الحلم بالخروج عن طاعة هذا الجيل الوالد ناهيك عن مهاجمته وعقوقه، ومواجهته أن يذهب هو وإنجليزه المقدسين إلى الجحيم، ومن ناحية ثالثة كان نوع التعليم الذي تلقوه والدور الذي رسم لهم لا يؤهلهم لقيادة ثورة اجتماعية، فقد كانت المدرسة تحشوا رؤوسهم بالمعلومات في أقصر فترة ممكنة، وتقذفهم إلى المصالح في وظائف ضئيلة الشأن يحرسها جهاز دقيق من الإرهاب والوصولية والسعايات.»[١٠٧]

كلية (غوردون): موظفون بلا حدود:

وغوردون الكلية التي صنعت وهم الامتياز، وفيها انصرف ذهن المستعمر إلى معنى تدجين التأثير الديني في نفوس الطلاب، النفوذ الديني الذي يشكل تهديداً للسلطة الجديدة، خوفاً من إعادة بعث المهدية أو أي شكل من أشكال المقاومة التي لا محال تستند على الدين

---

١٠٧ سابق: الفكر السوداني– صفحة (٥٠).

في بعدها الثوري، والعمل على صناعة تعليم (علماني) يهدم به ما يمكن أن ينشأ من مقاومة له. وهذه الكلية التي كان أكثر طلابها من أبناء الموظفين أو سكان الخرطوم، فإنها في العام ١٩٤٢م ضمت ٣٥٠ طالباً، وكان التقسيم للمناطق التي ضمت هؤلاء الطلاب ٩٢٪ منهم من شمال الخرطوم، و٨٥٪ منهم من المدن الكبرى، وأكثر من نصفهم من أبناء مسئولي الحكومة، وهذا ما جعل ٩٥٪ منهم لاحقاً موظفون بدورهم في دولاب الدولة، ومن آيات التدجين أن طالب غوردون يقبل للدراسة وهو في ١٦ ويدرس لأربع سنوات[١٠٨]، وهذه فترة تشكل حقيقي، وفيها يتكون الذهن ويتأسس الوعي. ويصف أستاذ عريق بالكلية ما عليه النخبة إذ يقول بتملك الدونية منهم والسبب في نظره يعود إلى أوجاع اجتماعية وسياسية، إذ أنهم أبناء شعب تعرض فجأة إلى احتكاك مع ثقافة أكثر رقياً وتعقيداً من ثقافته، وفي ذلك يشير إلى تصلب أفكارهم حول الدين والعلم بسبب بيئتهم التي جاءوا منها، وهذا بدوره شطّر وعيهم وجعل من الطالب في مفترق طرق، فهو ينزع للتخلي عن المزايا المحلية الجيدة، بينما يظل غريباً عما لدينا[١٠٩] .

لم يكن الهدف بريئاً من إنشاء كلية بعد أقل من عامين على إعادة (فتح) السودان بواسطة القوات البريطانية مصحوبة بسرايا من الجيش المصري وكذلك الفرقة (١٣) من السود، إذ تفتق ذهن المستعمر على ضرورة بناء نخبة جديدة، تستطيع بها ضرب المهدية المقتولة أخيراً، وكذلك تفكيك أواصر العلاقة بين مصر والسودان، وفي ذلك يشير

١٠٨ كلية غوردون اليوم – ج. سكوت – محاضرة ألقيت يوم ٢٨ أكتوبر ١٩٤٢م– راجع كتاب: آراء وأفكار من الخرطوم – مجموعة محاضرات – دار الثقافة (الخرطوم) – المركز الثقافي السوداني – تحرير وتحقيق: السير دونالد هولي– مركز عبد الكريم ميرغني – ٢٠٠٥م– صفحة (٣٣١).

١٠٩ سابق: آراء وأفكار من الخرطوم ١٩٤٢ – صفحة (٣٤٠).

الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد إلى هذه النقطة بالقول: «وقد عمد الإنجليز إلى تخطيط أكثر خبثاً حين استقطبوا لكلية غوردون أعداداً من الطلاب «السود» من سلالات عهد الاسترقاق حتى بلغ عددهم حوالي (٦٧) طالباً في عام ١٩٠٦م بكلية غوردون في مقابل (١٣٨) من أبناء كل القبائل العربية في السودان، والهدف من الخطة كان واضحاً، إذ اعتقد الإنجليز بأن أبناء سلالات الرقيق بحكم وضعهم التاريخي والاجتماعي سيكونون أكثر ولاءاً للبريطانيين وأقل طموحاً في سلم الترقي الإداري»[١١٠]. ولكن بان كما يقول الأستاذ حاج حمد خطل هذه النظرية إذ جاءت حوادث ١٩٢٤م المعروفة بـ(اللواء الأبيض) لتكذيب هذا الزعم.

قلنا أراد من تخرج في كلية غوردون أو الصحيح أريد به سد الحاجة في الوظائف الدنيا لماكينة التشغيل الكبيرة، والتي كان يشار إليها في سجلات الوثائق الاستعمارية بالخدمة السياسية في السودان، ثنائي الحكم والهوى بل والعقيدة الثقافية كذلك، يذهب البعض إلى شرح طبيعة الواقع آنذاك، «إذ لم يكن القصد من إنشاء كلية غوردون أن تكون مدرسة أكاديمية، بل لتعمل كمصدر يمد الحكومة بالموظفين»[١١١].

هذا المعنى الجديد للحياة خرج جيل يحمل تصوراته لما ينبغي أن يكون عليه مستقبله والذي هو مستقبل القطر بأكمله، فقد ربط الخريجون بينهم والوطن باعتبارهم المخصوصون بالتغيير نحو

١١٠ السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل – محمد أبو القاسم حاج حمد– الجزء الأول صفحة (١٨٤)– ١٩٩٦م.

١١١ معالم الحركة الوطنية في السودان– محجوب عمر باشري– المكتبة الثقافية (بيروت)، الطبعة الأولى ١٩٩٦م– صفحة ١٧٢.

الأفضل وكانت هذه من مغبات الذكاء المشتغل مطلقاً على الذات، إذ ربط مصير طبقة بمجتمع يعني رهنه لرؤية محدودة لا تبصر إلا في حدود إمكانها الفكري والسياسي، ولعلهم معذورون في شأنهم الخاص بسبب من استلافهم مفاهيم شكل الدولة ونظامها الاجتماعي اقتباساً غير حر من تجارب أخرى هي أكثر تقدماً، وانتهت من دفع استحقاقات التغيير، فمن يقرأ كتابات الجيل الموصوف بالنخبة سيجد آثار الليبرالية الإنجليزية هي الأكثر طغياناً في فهم الظاهرة الاجتماعية التي نصبوا أنفسهم متحدثون رسميون بأسمها. والجدير بالذكر أن كلية غوردون لم تكن أكثر من منصة إطلاق موظفون في كل مكان، فالطلبة المتخرجون منها لم يكونوا يحملون أي معرفة بالتاريخ والفلسفة والعلوم الحديثة، بل إمعاناً في خطفهم حدد لهم مصادر وعيهم، «يخرج الطلبة من غوردون وليس لهم زاد من الثقافة، فقد حرمت عليهم قراءة المجلات العربية ما عدا مجلة الهلال ومجلة المقتطف»[١١٢].

ولعلنا لن نستطيع تجاوز تحليل خاص قدمه رجل عرف بصرامة منهجه وهو منتمي إلى الجيل إسمياً فقط لأنه معروف بالاستقلالية في الرأي لدرجة سودت عليه عيشته كما نقول في دارجيتنا ونهبته لصالح أعداء مبادئه في السلطة والحكم، وهو الأستاذ أحمد خير المحامي، إذ يسير الرجل في شرح الوضعية التي نشأ فيها جيل من وصفنا أوضاعهم بالهزيمة والانكسار، وهم تجلي لفلسفة دفينة في الذاكرة الاستعمارية وهي (تعليم الضحايا)، فوجد أبناء هذا الجيل أنفسهم محتاجون إلى منابر أخرى يصقلون فيها وعيهم وأفكارهم

---

١١٢ سابق: معالم الحركة الوطنية في السودان – صفحة ١٧٣.

ويمارسون فيها حرية كانت ممنوعة بالقانون داخل كليتهم الوحيدة بل وداخل مؤسسات الحكم التي استوعبتهم، يقول: «ولما كانت جمهرة المتعلمين في السودان مجندة عن بكرة أبيها في سلك موظفي الحكومة، لذلك تحتم عليهم لتحقيق هذا البرنامج (برنامج التغيير والمساهمة في المجتمع ضد الاستعمار والقوى المتصالحة معه، المؤلف) أن يعملوا في جبهتين في وقت واحد. عليهم أن يكونوا داخل الديوان عمالاً نشيطين يقدرون واجبهم حق قدره ويؤدونه على الوجه الأكمل في ذكاء وخبرة حتى يتجنبوا اضطهاد رؤسائهم المتحرشين بهم، وفي الوقت نفسه يراقبوا بنظرة فاحصة أعمال الحكومة وخططها، فيتبينوا أهدافها ومراميها، وكان عليهم خارج الديوان أن يقوموا بدور طلبة العلم وتلاميذه ويقبلوا على المطالعة والدراسة لتثقيف أنفسهم وتنمية ملكاتهم المهملة».[١١٣]

كما أن حال هذه الطبقة يصفه أحد النقاد وصفاً يمثل بالنسبة إلينا تجسيداً دقيقاً لطبيعة الوعي الاجتماعي الذي كان يحكمهم، كما أنه يفيد بشكل لافت لمسألتنا هنا حول الغيبة التي كان يعيشها المثقف الموصوف بالنخبوي، إذ يقول: « وكان المتعلم السوداني، موظفاً صغيراً ذا مرتب بسيط. ولد في أحضان جماعة بدائية ينطوي قلبه على احتقارها، ولكنه ملزم خلال ممارسته لحياته العائلية العادية بقيود من الأعراف غير المستنيرة.. وهو يشعر في أعماق ذاته أن ثقافته ما هي إلا قشور، وأن آماله أضغاث أحلام، وهو يستعيض عن إحساسه بالانسحاق بخلق أسطورة عن ماضيه المجيد ويرى نفسه بطلاً لنهضة

---

١١٣ كفاح جيل – تاريخ الحركة الوطنية وتطورها في السودان – أحمد خير المحامي– الدار السودانية للكتب ٢٠٠٢م– صفحة (٣٧).

أكثر عظمة. ولا يمكن أن يعترف بأن رفاهية بلاده يمكن أن تتم بمعزل عن مصالحه الذاتية المباشرة»[114].

قامت على أكتاف هذه الطبقة نهضة أو شبه ملامح لها، إذ عقدوا أمرهم على تدبير معنى جديد لحظوظهم في مجتمع أمي، وفي ذلك قامت المنتديات أو الجماعات الثقافية التي وإن اختلفت مسمياتها وتنوعت أمزجتها السياسية لاحقاً إلا أنها اشتركت في شيء واحد، وهو التعليم الذاتي استعداداً للمستقبل، ويقول محمد عمر بشير عن البدايات هذه «وتكونت جماعة الهاشماب من الخريجين المنتمين لعائلة الهاشماب واصدقائهم من أبناء حي الموردة، ومن أبرز أعضائها محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد ويوسف التني ومحمد عشري الصديق وعبد الله عشري الصديق، وتألفت جماعة أبي روف من مكاوي سليمان أكرت وحسن عثمان وحسين عثمان والنور عثمان وعبد الله ميرغني وخضر حمد، وجماعة أخرى بواد مدني من أحمد خير وإسماعيل العتباني وإبراهيم عثمان وإبراهيم أنيس. وقامت بنشاط دائب، ومعظم أعضاء هذه الجماعات من خريجي كلية غوردون العاملين بخدمة الحكومة».[115]

أشغال النخبة في مجتمع ممتنع ومتعصب للقديم:

إن من أولويات عمل النخبة فهم الظاهرة التي ينشطون فيها، ويفعلون ذلك بغرض البدء في التغيير، وإجراء ما يرونه إصلاحاً يصب

---

١١٤ تاريخ الحركة الوطنية في السودان (١٩٠٠- ١٩٦٩م) - محمد عمر بشير - دار الجيل (بيروت) - نقله من الإنجليزية: هنري رياض - وليم رياض - الجنيد علي عمر- راجعه: الدكتور نور الدين ساتي- الطبعة الثانية ١٩٨٧م. صفحة (١٤٤).

١١٥ سابق - صفحة (١٦٤).

في هندسة جديدة لمجتمع خارج لتوه من أوحال التخلف والانكفائية والتعصب بكل جوانبه، وقد بدأت أولى الانتباهات في هذا الصدد عند كتابات الأستاذ عرفات محمد عبد الله الذي بدأ تعليمه في كلية غوردون وتركها ليعمل في مصلحة البريد والبرق، وكذلك ارتبط اسمه بجمعية اللواء الأبيض بل كان كاتباً للمنشورات ومترجم لها، هاجر إلى مصر بعد ملاحقات ومضايقات جرت له في الخرطوم، والانجاز الأكبر لعرفات يتمثل في تحرير وكتابة مجلة الفجر (١٩٣٤م-١٩٣٨م) والتي يصح وصفها بالمنارة الثقافية الوحيدة في وجه خطابات الطائفية والاستعمار. كما يجدر بالذكر أن عرفات يمثل روح جديدة في المجتمع السوداني، إذ الرجل ينتمي بالعرق إلى طائفة الأقباط الذين تغلغلوا في المجتمع السوداني بعد الغزو التركي العثماني (١٨٢١م)، ويوصف بأنه كان مستقلاً في خطابه الاجتماعي كون الوضعية التي شكلت وجدانه لا تسمح له بالاتكاء على أي شكل من أشكال الامتياز في مجتمع محكوم بالقبيلة والدين.

كان عرفات يؤمن بالخصوصية السودانية، ويتفهم موقع الظاهرة من تشابكاتها مع المشرق (الممثل له هنا مصر) والاستعمار الذي منحهم حق الكلام، بل من تجليات هذه الخصوصية يذهب أبعد إذ تتجلى نظرته العقلانية في الاستفادة من التجارب المتقدمة في التبشير بالوعي لكن دون نسيان ما تعتريه من اختلافات بسبب من الواقع الذي يخصها، في مقاله (الصحافة الوطنية)[١١٦] نلمس انتباهته من كونه يتحرك لأجل قضايا تخص مجتمعه، يقول: «إن من العبث أن نقتفي بلا تصرف خطوات الصحف الأخرى من عربية وأجنبية،

---

١١٦ نشر هذا المقال في العام ١٩٣٥م- العدد (٢٤) من مجلة الفجر.

فهناك من الناحية الواحدة، مسائل في حياتنا- سياسية واجتماعية واقتصادية، لا مقابل لها في البلاد عربية كانت أو أعجمية..»[117]، بل يتفهم الرجل الحالة السودانية وما هي عليه من بدائية في المجال السياسي، وأن المجتمع بتكويناته حينذاك لا يسع المرء وصفها بالدولة، دولة المؤسسات.. وأننا مجتمع لا يزال رهين مراحل أولية في سلم المدنية «ومن الناحية الأخرى ليس في السودان (سياسة) بالمعنى المفهوم من وجود الأحزاب والبرلمانات والوزارات أو الانتخابات، وكيان السودان السياسي شيء فذ في القانون الدولي كما أنه نسيج وحده فيما ضم بين جوانحه من عناصر وقبائل مختلفة يتكون منها مجموع سكانه»[118].

إن تحليل هذا النص لابد يتجه نحو الإشادة بهذا الوعي المتقدم الذي كان يملكه عرفات، وليس مرد الإعجاب هذا سوى أنه لم يتوفر لعدد كبير من الخريجين آنذاك، إذ توسل النجاح في السياسة واتخاذ موقع اجتماعي كان يمارسه الخريجون حينها بالتقرب من الطائفية، والأدلة كافية لو عرضنا فقط لحالة المحجوب لاحقاً، لكننا هنا نركز على جهد عرفات في تأسيس بنى التنوير. كما أن انتباهته لواقعه تكشف عن حس نقدي متقدم سارت عليه جملة مقولات الرجل كما سنرى..

(ضيف جاحد وابن عاق).. السودانية بطاقة هوية:

يشير الأستاذ عرفات إلى مسألة المواطنة في وقت لم يكن فيه المعيار

---

١١٧ المرجع السابق – صفحة (٣٥).

١١٨ مرجع سابق- الصفحة (٣٥).

في صحة الانتماء سوى الدين والعرق، والإشارة إلى الدين هنا لا تنحصر في الإسلام، بل الطائفية الدينية التي كان امتيازها ينصرف ناحية كونها المعبر عن دين الأغلبية، دين (المافوق فقهي)[١١٩]، فبعد الإقرار بحالة الانغلاق التي تهيمن على المجتمع، فالتعريف يتصل بالقبيلة لا الوطن، يشير عرفات نحو اعتماد المواطنة الجامعة لمختلف البُنى الاجتماعي، يقول في مقاله (سوداني[١٢٠]) حاثاً الجميع التغلب على التنميط الذي يرتبط بالعبارة سوداني، كونها دلالة في نظر المستعمر على التخلف والقبح واللامدنية، «..إننا قبل أن نقول للنزلاء صونوا ألسنتكم من بذئ القول في مخاطبة أهل هذه البلاد أو الإشارة إليهم، نقول لمواطنينا صونوا كرامتكم من العبث، واعتزوا بانتمائكم إلى هذا البلد الذي ما شقي بمثل (ضيف جاحد وابن عاق[١٢١])، في هذا النص روح عظيمة للانتماء يسعى عرفات تعميمها بنظر عقلاني جدير بالاحترام، فليس من المهم الصورة التي تتخذها لفظة «سوداني» عند الكثيرين، بل ينزع الرجل إلى القفز عليها وتحوير دلالتها لصالح إيجابية الصفة، بل دعوته إلى الجنسية الشاملة سبقت إقرارها بمراحل عدة[١٢٢].

وينادي عرفات جموع السودانيين والذي يعلم أنهم ينخرطون في تكتلات متفرقة توزعت بين القبيلة والطائفة واللامنتمي، يناديهم لصالح الاعتزاز بسودانيتهم ولا يفعل ذلك مجاناً بل بحس من يعي حقيقة الواقع وآفاقه، يقول: «.. لماذا تكون صفة «السودانية» في ذاتها مدعاة للاحتقار أو للشعور بالنقص، .. واظهروا للأجنبي أن

١١٩ ظل تدين السودانيين رهين التصوف والبيوتات الدينية، ولم يعرف تقعيداً لمؤسسة الفتوى.

١٢٠ نشر في أكتوبر ١٩٣٥– العدد (٤).

١٢١ قل هذا سبيلي – صفحة (٨٥)

١٢٢ صدر قانون الجنسية السودانية فى سنة ١٩٥٧م – في وقت دعوة عرفات في العام ١٩٣٥م.

السوداني ليس فقط الذي يلبس الملابس القذرة، ويتربع على التراب ففي غير هذا من البلدان من قد لا يجد تلك الأسمال البالية.. إن اليوم الذي يعرف فيه السوداني قيمة جنسيته فلا ينكرها مثلاً، ليدخل إبنه كلية كمبوني أو مدارس الأقباط أو يلج سينما النيل الأزرق– في ذلك اليوم يقدرها النزيل حق قدرها»[١٢٣].

الدعوة إلى قومية المعرفة:

الأستاذ محمد أحمد محجوب مدين لدعوة عرفات في ضرورة قومية الأدب والمقصود الخطاب الثقافي للسودانيين، فقد كتب المحجوب (الشعور القومي) متأثراً بعرفات، والأمر في هذه الدعوة يتعلق بضرورة انشغال الإبداع والفكر بمسائل تنويرية وتوجيهية وأن تكون أغراضه إصلاحية، ففي مقاله (الشعر القومي[١٢٤]) يدعو عرفات إلى إنشاء مخزن إبداعي إن صحت العبارة تودع فيه قيم فضلى ويكون المجتمع وأحواله من مكونات النظر في تأسيس الخطاب الاجتماعي المتوسل بالأدب وأشكاله، إنه يدعو إلى تصيير الأدب أداة للنهضة، وأن تراعي أغراض الشعر والأدب حالة المجتمع واحتياجاته، لا أن ينصرف جهد شعراء جيله ومبدعوه نحو التشبب والوقوف عند كلاسيكيات المعاني، «.. إننا أمة فتية نود النهوض وفي النفوس حاجات وبين الجوانح قلوب، لا يصح أن تكون مرتهنة أبد الدهر عند الآرام والغزلان، بل يجب أن تخفق في كل حين عطفاً على أمتنا التي أكتنفتها الأدواء من كل جانب، وأُبتليت بشتى الرزايا..[١٢٥]».

١٢٣ قل هذا سبيلي – صفحة (٨٥)

١٢٤ (الفجر) في سبتمبر ١٩٣٤م.

١٢٥ السابق – صفحة (١١٨).

فجوهر دعوة الرجل هي تثوير الثقافة وتحسين فاعليتها الاجتماعية، ويقول مخاطباً جيله من المبدعين حاثهم على الالتفات إلى قضايا المجتمع الملحة والعمل على تحسين شروط العيش، ودعوته متسمة بأخلاقية عالية تجعل الدين والأعراف الإيجابية معيار تفضيلي في قياس صحة المجتمعات، يقول: «أمامكم أخلاق الجيل الناشىء وفيها ميل محزن إلى كل ما رق وماع وخف، وتجاف منكر عن مواطن الجد والعمل المنتج وعن كل حسن سواء في اللباس، والحديث والمهن، والوظائف، والأدب وكل شيء، وأمامكم همم الشباب تكاد تنطفىء جذوتها و لم يذك أوارها بعد.. أمامكم عاداتنا في البيت والسوق، في الزواج والطلاق، في كل شيء وفيها العيوب ما استعصى على الزمن، وتأبى على الدواء..[١٢٦]».

وأخلاقية عرفات بائنة وأصيلة في دعوته إصلاح الخطاب الثقافي في سودان الثلاثينيات، إذ عاب الرجل على الشعراء انصرافهم الحسي المفرط، وتشييئهم للجسد دون النظر في اعتباره القيمي والسلوكي، إذ نراه يستنكر انخراط الإبداع في وصف جمال المرأة، جمالها الحسي دون العمل على الارتفاع بها فاعلاً اجتماعياً يسهم في دعوته النهضوية.. يقول: « أمامكم الفتاة السودانية اهتموا بأمرها قبل أن تتشبوا بنهديها وخديها وعينيها..[١٢٧]».

ومن اللافت للانتباه تقدميته في كون الإبداع ليس عيلاً على التطور المدني، بل يمكن الاستفادة من مظاهر عيش السودانيين على فقرها الحضاري، وهذه الدعوة رداً على بعض مدارس الأدب التي

---

١٢٦ مرجع سابق– الصفحة ذاتها.

١٢٧ مرجع سابق.

تربط بين تخلف المجتمع وسذاجة آدابه، وفي ذلك يشير: «أصحيح أن مجتمعنا فقير في مادته، ولا يستطيع الأديب أن يستوحيه نثراً أو نظماً؟، أنا لا أظن ذلك، بل لنجعل من هذا الفقر مادتنا التي نبني منها أدبنا، ونجعل أمراضه العديدة همنا الأول، من أجل إصلاحه ونموت في سبيل إصلاحه، نفرح لها ونتألم، نتغني بما فيه من فضائل الشجاعة والكرم والمروءة والنجدة، وندعوه إلى سبيل الاصلاح وننير أمامه طريق النجاة[١٢٨]».

«لكل زمان ومكان مطاليب».. موقف عرفات من المرأة:

كثير ما يشار إلى رجعية تفكير عرفات في قضية المرأة، وبالذات تعليمها، وصحيح أن الرجل ما كان يعتقد بالمساواة في حق التعليم بين الجنسين، ودافعه في ذلك تحليل يرتبط بالواقع الذي كان يعمل على تحليله واستنهاض همم بنيه، فقد أشار إلى ضرورة موضوعية التعليم، وتتلخص فكرة الموضوعية هذه في ربط عرفات بين تطوير المجتمع وتمرحل تمدين المرأة فيه، بل يفعل ذلك وهو مدرك أن أفكاره هذه ستكون عرضة للإنكار والثورة عليها، لكن من يقرأ مشروعه الفكري بتمعن يجد فيه الاستقلالية الذاتية التي يملكها وعبرها يؤسس لمقولاته، وحقيقة موقف الرجل أنه رتب أولويات النهضة بالنسبة لقضية المرأة بحسب رصده فهمه للواقع، إذ لم يقل بمنع تعليم المرأة، كما لابد أن نضع في الاعتبار أن عرفات يكتب ما يكتبه في ثلاثينيات القرن الماضي، والواجب الإشارة إليه هو موقفه من ربط التعليم بالقيم الاجتماعية الدينية، لأنه يرى أن رفض البعض إرسال بناتهم للتعليم في

١٢٨ سابق صفحة (١١٩).

الوقت ذلك بسبب الخوف عليها من الفتنة بمعايير تلك الفترة، ومن عقلانية عرفات أن وجد العذر لهذه المذمة، فالمدارس كانت تحت الإرساليات التبشيرية والدين لا يشكل جزءاً من مناهجها، بل نظرته أعمق أن التعليم غير المرتبط بالبيئة سيخلق نخبة متعالية ومفصولة عن واقعها وهذه لا يرجى منها نفع المجتمع، ففي مقاله (تثقيف المرأة[١٢٩]) يقول: «كثير من عقلاء المحافظين ما زالوا يعارضون إرسال بناتهم إلى المدارس.. لعدة اعتبارات وجيهة في ذاتها، منها ما يرجع إلى العادة وما سببه الغيرة على العرض، وما أساسه الدين، ونحن نعلم أن أكثر مدارس البنات كانت للإرساليات يديرها القسس والراهبات بأموال التبشير. ولم تكن برامجها العلمية أو آثارها البادية للعيان لتحمل (ابن البلد) العاقل ليجازف بإرسال فتاته إلى أحضانها. فالتعليم الذي ستصيبه قشري صوري أبتر، لا يكسبها إلا كبرياء على أمها وإعجاباً بنفسها، وما دام ليس عليه مسيطر «يقصد التعليم الإرسالي» فلا سبيل إلى إصلاحه ثم أنها لا تتعلم عن دينها شيئاً..[١٣٠]».

إن مفاهيم حق التعليم وحق التعبير وما على شاكلتها هي مفاهيم بنت النصف الثاني من القرن العشرين على الأقل في تجلياتها هنا، وصحيح كذلك أن هذه المفاهيم كانت رائجة في زمن الأستاذ عرفات، ولكنه ولعقلانيته كان يفهم ما فهمه لاحقاً منظروا البنيوية النقدية، وهي أن المفاهيم ليست المجانية بل هي نتاج تدرج فاعلية لمجتمع ما، ولا يصح تطبيقها دون النظر في تاريخها، هذا ما يعرف بتاريخ المفاهيم، والمثير بل ومن حسن ذائقة الرجل أنه واعي بهذا الأمر

---

١٢٩ نشر في العدد (٣) – أكتوبر ١٩٣١م.

١٣٠ قل هذا سبيلي – صفحة (١٢٤).

منذ وقت ما كان أحد يتفهم هذه الحقيقة الفلسفية، حقيقة أن المفاهيم لا تطبق دون مرجعياتها، وإن فعلنا ذلك جاءت بنتائج عكسية ضد ما كان سبباً في استجلابها وطمعاً في نتائج مشابهة لما هي عليه في بيئة أخرى، ورأي صاحب الفجر ينطبق عليه ما عنوننا به فوق، وهو التفكير وفق أفق الظاهرة.

إن العمل من الداخل لتلبية احتياجات ظرفية هي اللافتة التي كان عرفات يقف تحتها في مسألة تعليم المرأة ودورها الاجتماعي، وقد كان سهلاً عليه التشدق بمقولات جذابة وساحرة من قبيل (تحرير المرأة ١٨٩٩م) أو (المرأة الجديدة ١٩٠١م) أي أن يأتي تنظيره عيلاً على تنظيرات المصري قاسم أمين (١٨٦٣م –١٩٠٨م) وأمين مارست أفكاره تأثيراً بالغاً على عدد من المؤلفات عن المرأة، إلا أن عرفات وكما قلنا يملك استقلاليته الفكرية، ويعرف أين موقعه من مجتمعه، نقرأ له: «إن وظيفة المرأة الاجتماعية أولاً وقبل كل شيء، أن تكون زوجاً صالحة وأماً صالحة. هذا في الأصل، ويجب أن يكون تعليمها وتهذيبها رامياً في الأساس إلى جعلها كذلك...» ثم هو يدعو إلى تعليم وظيفي أي أن يخدم قضية الإصلاح والنهضة، وليس التعليم لأجل التعليم، بالذات وهو يرى في التعليم أداة مركزية في عملية الإصلاح الاجتماعي.. «ما يجب أن تتعلمه الفتاة لتحقق آمالنا فيها فمن الصعب حصره في برنامج ضيق جاف.. فمبادئ العلوم الكتابية والحسابية والجغرافيا والتاريخ وما إليها أصبحت لا غنى عنها في عصر التقدم والسرعة، كما أن صيانة الأخلاق وتهذيب النفس بأدب الشريعة السمحاء، هو تلقين الفتيات أصولها وغرس التقوى والفضيلة والرحمة فيهن.. أمر يقضي بها العقل السليم..» ومن

شروط فاعلية المرأة في المجتمع .. يضع قواعد أساسية لجعل المرأة كياناً اجتماعياً مكملاً لدور الرجل.. «كما أن الأعمال اليدوية والمنزلية والعناية بالطفل والتمريض وأصول الصحة.. أمور جوهرية لنجاح إحداهن..[١٣١]».

وحتى لا يتهم الرجل بأنها يحمل أفكاراً رجعية تجاه المرأة، فقد كشف الرجل عن حس نقدي عالي، وهو يقول بأن ما يكتبه هنا ليس إلا تأسيساً مرتبطاً بالواقع حينما يقول: «لكل زمان ومكان مطاليب، تغير من هذه التفاصيل..».

التيجاني يوسف بشير: نعي باكر لانعزال النخبة:

الشاعر التيجاني يوسف بشير والذي نال اسمه بتبعة الطريقة الصوفية المشهورة للشيخ أحمد التيجاني، وفي الاسم دلالة على طبيعة البيئة التي نشأ فيها، وكثير ما كتب عن شعر التيجاني وعن عبقريته[١٣٢] «وكتب « الدكتور عبد المجيد عابدين، محمد محمد علي، وعبد الله البشير، وأحمد عبدالله سامي غيرهم، وكذلك بدر الدين هاشم وعبد الهادي الصديق والدكتور محمد عبدالحي[١٣٣]. وكان للرجل رؤية في المسألة الفكرية السودانية، إذ نجده نعى باكراً غيبة المعرفي في طرائق تفكير السودانيين، ففي ثلاثينيات القرن الماضي يشير التيجاني إلى أن لا سلطان للتفكير العقلاني أو لنقل التساؤلات الفكرية المؤسسة للمعنى الاجتماعي، وهو يعني بذلك غيبة المشروع الفكري في

---

١٣١ سابق – صفحة (١٢٥).

١٣٢ التجاني يوسف بشير – لوحة وإطار – الدكتور أحمد محمد البدوي.

١٣٣ راجع مقال جمال محمد إبراهيم – التجاني يوْسُف بَشيْر: مَائةُ عامٍ مِن النِّسيان .. (سودانايل – ٢٩ / ١١ / ٢٠١٢م).

السودان، يقول: «الواقع أن السودان اليوم وعلى الرغم ما يرجونه من دعاية للفكر كاذبة ليس هو إلا بلداً لا سلطان للفكر فيه، وليس يألف أن اتفق له من هذه الحياة العقلية شيء، أخفها على العقل وأيسرها على النفس، ولا أطراف من أطراف الفكر الذي لا يمكن إلا أن يدفع بها في كل مجتمع يتألف من هذا المخلوق الناطق.. فلا فكر كما قلنا ولا مذاهب ولا آراء، ولا حركة للعلم .. ولا قيادة في كل هذا تحاول أن تقدم لنا الغذاء الصالح لتندرج به في سبيل العقل..[١٣٤]».

ويقدم التيجاني نقده للنخبة السودانية المتشكلة حينها بأنها بعيدة عن وتقبع في أعالي الظاهرة حيث لا تملك التأثير في المجتمع، «الحق أن المكلفين بقيادة الفكر في هذا البلد، هم قوم لا يقودون إلا أنفسهم في ألوان من الكتابات ليس لها من القيمة ما يهيأ لها النفوس ويستلفت لها النظر. والكاتب إذا لم يفن في الحياة، ويدن إلى الأمة فيما يحمل من صور وآراء فيها نفوذه الشخصي، وإيمانه وحريته، ودم قلبه وآثار روحه في صدق النبيين وإخلاص المجاهدين، قاصراً كل قواه على أن يثير فيها من الشؤون والأفكار ما هي مؤمنة لا محالة وعاملة له من غير تردد، فإنه لن يكون في إنتاجه لها منسياً أبداً، مستنفذاً جهده في غير ما طائل من ذكرى أو أثر[١٣٥]». هذا نقد باكر وتصوير دقيق لحال النخبة السودانية حينها، وقد يقال إن هذا التوصيف رهين المجال الثقافي حينها، لكن الحقيقي أن هذه الصفوية ظلت مهيمنة على عقول النخبة حتى الآن، بل أبعد من ذلك يصدق التيجاني في تحليله لما تنتجه النخبة، وكيف أنه لا أثر له في المجتمع، وهذا يعني

---

١٣٤ التيجاني يوسف بشير – السفر الأول – الآثار النثرية الكاملة – جمعه وأعده للنشر: بكري بشير الكتيابي – تقديم وحواشي: د.محمد عبد الحي– ١٩٧٨م– صفحة (١٠٧).

١٣٥ سابق – صفحة (١٠٨).

فيما يعني فقدان هذه النخبة مشروعيتها الاجتماعية، لأنها تعيش بلا أنصار ودون أثر حقيقي في مجتمعها. بل الرجل يذهب أبعد من ذلك فقد تطورت عنده قناعة بحتمية انفصال المثقف عن مجتمعه «على أن الطور الذي تتمرس به بلادنا يجعل الوصول إلى قيادة فكرية يناصرها الجميع، ويخلص لها الكل، أمر أعسر مما نتصور له من عسر..[١٣٦]».

ويعرض أكثر إلى الثقة المزعومة التي يصنعها المثقف لحمولته المعرفية، إذ ليس كافياً في نظر التيجاني الذاتية في الفعل الثقافي، ويرى أن آفة النخبة هو اكتفاؤها بما تحمل، ولا واقعيتها في امتلاكها التأثير لتقوم بواجب النهضة تجاه مجتمعها.. « وأي من الناس ممن نلاقي ونعرف ونصادق من لا يرى أنه غني بمعارفه، راضي بوفرة نصيبه من الفكر، قانع بما حصل عليه من ثقافة لا مزيد عليها، مطمئن إلى أن في مكنته وحده أن يقود هذا البلد في طريق الفكر..[١٣٧]».

وبين تنازع القوى حول أهلية القيادة يكشف التيجاني عن طور آخر من سودانيين ينزعون عن المفكر حقه في ممارسة فعل إيجابي يسهم في بناء الأمة ويطور من عاداتها الحضارية يقول: « وحتى الجهلاء من سواد الأمة يأنسون في أعماقهم إلى ثقة تتهم المفكرين وتتحدى المصلحين.. بل يذهب إلى تشخيص أزمة النخب كونها تريد العمل منفردة، وتأنس في نفسها كفاءة القيام بذلك دون الآخرين، ودعوته متقدمة حقيقة كونها تكشف عن إيمانه بضرورة توازن القوى الاجتماعية لصالح مشروع النهضة السودانية.. يقول: «وهذه الحالة هي كل ما يجعل أمر القيادة في السودان أصعب من أن يستأثر به

---

١٣٦ سابق – صفحة (١٠٩)

١٣٧ سابق – صفحة (١١٠).

أحد..»»، لكنه يقر أيضاً بحاجتنا إلى قيادة فكرية محلية، ولكنها في نظره لا تخلق خلقاً بل هي ثمرة تحولات في البنى، ونتيجة لمجاهدات، كما أنه يشير إليه ضرورة السند المعرفي للمشروعية السياسية.[١٣٨]

أحمد محمد خير. مكتشف الخلية المسرطنة (مصر) في جسد النخبة:

الأستاذ أحمد محمد خير (المحامي)، هذا هو وصفه، لقد انتبه الرجل إلى مسألة مهمة، ويتم تجاوزها كثيراً وهي طبيعة وجهة النظر المصرية تجاه السودان، هذه النظرة المرصوفة لصالح المودة والعلاقات الأزلية والمصير المشترك، وبقية العقد غير الفريد من قاموس التجهيل والزوغان من حقيقة الأمر. فالواقع أن السودان حالة فريدة كما يوصف في أدبيات السياسة العالمية، بلد يحكمه طرفان، الأول غزا هذه الرقعة من الأرض تحت علم الخديوية ووفق هوى الباشا محمد علي، والحقيقة أنه يجب التوقف ملياً في فكرة غزو السودان، غزوه تركياً خديوياً وليس مصرياً، رغم أن النخبة فيها أو لنقل بعضهم ظلوا على طول الخط يوظفون هذه الفرضية الزائفة، فرضية أن السودان صنيعة مصرية، والحقيقة إن مصر لم تخضع لحكم وطني إلا في العام ١٩٥٢م أو ما يعرف بثورة الضباط الأحرار تحت قيادة جمال عبد الناصر وبإشراف على المسألة السودانية للواء محمد نجيب، ولذا نحن نريد وضع النقط محل الاعتبار- لنواصل، السودان حالة فريدة فالذي يعرف بـ(فتح) السودان ١٨٩٨م ما عرف حينها بالفتح الإنجليزي -المصري للسودان أو اتفاقية الحكم الثنائي (Agreement Condominium) وهي بحسب التعريف الدولي لها «أن هذه

---

١٣٨ مرجع سابق – صفحة (١١٠).

الرقعة من الأرض تقع تحت سيطرة مشتركة من قبل دولتين» رغم أن أغلب الأدبيات تشير إلى فعالية إدارة الإنجليز للبلاد دون الطرف المصري، حيث يسمى محمد أحمد محجوب مصر بـ«الشريك النائم»، ويشير أحمد خير إلى الجانب المصري كونه لا يفهم من موقعه في السودان سوى امتيازه يقول: «أما مسألة السودان فقد تكررت فيها الأخطاء واتخذ الساسة المصريون إزاءها أسلوباً يدل على أن اهتمامهم بها لا يزيد على ضمان حصول مصر لنصيب من ماء النيل يكفي طاقتها الزراعية. أما مستقبل القطرين في عالم دائم التطور فأمر لم يوله الساسة المصريون بالإجماع، أي اعتبار[١٣٩]».

وحدث مفصلي آخر ذا أثر بالغ في تكوين النخبة يسير عليه تحليل أحمد خير وهو ما بعد أحداث ١٩٢٤م أو ما يعرف في الأدبيات السياسية بـ(ثورة– جمعية...إلخ) اللواء الأبيض، وقد عدها الرجل حركة تحررية ولننظر إليه كيف يصف المشهد بعد خروج آخر زفرات هذه اللحظة المهمة، يقول: «أشرقت شمس ١٩٢٥م حزينة ملتفحة بدم الثورة (ثورة ١٩٢٤م) التي ظلت نيرانها مستعرة قرابة سبعة أشهر من العام السابق (مايو – نوفمبر ١٩٢٤م)، وخرج المجتمع السوداني مكلوماً تردد في أصدائه زفرات الأيتام والأرامل، وامتلأ الفضاء بشهيق النفوس المعذبة، وأنين القلوب الجريحة. وخيمت على البلاد ظلمة خرساء ويأس قاتل لا يتخللهما شعاع من الأمل، أو وميض من النور يشف عن المستقبل. وانكشف المسرح عن انتصار إيجابي كامل للاستعمار الإنجليزي في مصر والسودان[١٤٠]».

---

١٣٩ كفاح جيل – صفحة ١٩.

١٤٠ كفاح جيل – صفحة (٣٥).

إن مآلات الحركة التحررية في العام ١٩٢٤م والمحاكمات التي لم تتوفر فيها أي حيدة أو عطف، بل من المؤسف أن شارك فيها بعض رجالات السودان[١٤١]، كان لهذا الأمر الأثر البالغ في نفوس السودانيين، وحقيقة هذه اللحظة وجب النظر إليها من جديد، فغالب المعالجات التي تمت لها إما أنها استندت على تحليل عرقي[١٤٢]، أو تحقيب تاريخي فيه من التبجيل لهذه الحركة الكثير دون النظر في ماهيتها وتركيبها، ومنها أيضاً من أعمل رؤية نقدية في فهمها وسماها بـ(جمعية[١٤٣]) رافضاً وصفها بالثورة لعدم انطباق ذلك على حيثيات فعاليتها الاجتماعية، ونجد كذلك محمد أحمد محجوب يقدم نقداً لهذه الحركة ويجد أن أسباب فشلها عائد إلى غياب السند الفكري لها[١٤٤].

أحمد خير يقدم لنا كذلك وصفه لتبعات هذا الفشل، وكيف أنه خلق حالة من القمع الداخلي لدى أنصار الحركة التحررية في السودان، ووصف رد فعلها بالميت، «فقبع كل في داره وانطوى على نفسه لا يطالع الصحف المصرية إلا خلسة، ولا يتناول الحديث في السياسة العالمية والسياسة المصرية إلا مع قلة محدودة ومختارة.. أما الحديث في السياسة المحلية فقاصر، حتى بين مثل هذه القلة.. ويكشف حالة الخوف من أي بادرة تجاه القضية الوطنية بقوله: ..

١٤١ في أغسطس / أب١٩٢٤م تم اعتقال علي عبداللطيف مرة أخرى ومعه قادة جمعية اللواء الأبيض، وتم تقديمه في فبراير١٩٢٥م إلى محكمة جنائية كبرى علنية برئاسة القاضي أوزبرن وعضوية كل من الميجر برادلي والشيخ حسين الفيل. وعقدت المحكمة جلسات مرافعاتها في منطقة كوبر بالخرطوم بحري.

١٤٢ في ذلك ما كتبته الباحثة اليابانية يوشيكو كوريتا (علي عبد اللطيف وثورة ١٩٢٤م)– بحث في مصادر الثورة السودانية – مركز الدراسات السودانية – القاهرة ٢٠٠٤م– تقديم: بروفيسور محمد سعيد القدال.

١٤٣ راجع في ذلك– كتاب الدكتور حسن عابدين (فجر الحركة الوطنية) – مؤسسة أروقة للثقافة والعلوم ٢٠٠٥م.

١٤٤ راجع كتابه – نحو الغد.

وطغت على البلاد موجة كثيفة من الكبت والاضطهاد لاحقت جميع الأفراد وجميع الطبقات حتى تلاميذ المدارس خصوصاً في كلية غوردون.. أما الموظفين في الدولة يقول أحمد خير أن المنافسة استعرت بينهم لاسترضاء الحكام الإنجليز، وحال المثقفين من الموظفين والتجار أن غلب على وعيهم التشاؤم..[١٤٥]».

الطائفية والحرب على «الكوتة» من الخريجين:

إذن الحال كذلك ولا زلنا حتى اليوم ، ومذ أن قالها أحمد خير في نهاية الأربعينيات، حينما كان يحلل حركة الفكر لجيل العشرة الأولى من القرن المنصرم، يقول الرجل إنه جلس إلى شيوخ فترة الأربعينيات من الخريجين ليقف على صراعهم والطائفية، وكيف انتهى الحال في الصراع بين المثقفين والتقليديين إلى طرح السؤال الذي لا نزال نعجز عن توفير إجابة له، فيقول: (..هل كان الخريجيون، في مناهضتهم للصوفية في السودان مدفوعين بغريزة المنافسة لانتزاع القيادة من الزعماء الدينيين، وكانوا في دخيلة أنفسهم يثيرونها حرباً (طبقية)، سرعان ما انسحبوا منها وتنكروا على مبادئهم وزملائهم عندما مدت إليهم (الصوفية) أيديها وارتبطت مصالح زعمائهم معها، شأنهم في ذلك شأن الانتهازيين في كل زمان ومكان. يبدأ الواحد أول حياته مكافحاً في سبيل الحرية والمثل العليا، حتى إذا ما أرضى طموحه الشخصي، واستجيبت مطالبه الذاتية انخرط في سلك المؤيدين وتهادن مع خصوم مبادئه ومثله وانتهى به الأمر أخيراً للجلوس في مقعد وثير

---

١٤٥ كفاح جيل – صفحة (٣٥).

في صفوف الهيئة الحاكمة يسبق اسمه لقب، وتتبعه رتبة[١٤٦])، هل تغير حال المثقفين اليوم، عما كان عليه بالأمس؟ أم أننا مضينا خطوات إلى الأمام في سبيل الخروج من الحالة الانتهازية للمثقفين؟.

ومن يقصدهم أحمد خير، كانوا في بداية يشكلون معسكر أبي روف؛ تلك الجماعة التي تعاهدت على مدارسة أدبية، بقيادة حسين وأحمد الكد، ومعية خضر حمد، وعبد الله ميرغني، والنور عثمان، ومكاوي سليمان وآخرين، وقيل إن الراحل أحمد خير كان يغشاهم، فهؤلاء الشباب الذين توصلوا لحيل جديدة في تحصيل المعرفة، كانوا ينظرون بغضب للدور الكبير الذي تقوم به الطائفية، ولذا قرروا الاستعداد لمنازلتها، والحط من قدر زعماءها، بل وسعوا في سبها، ويحكي أن سبب انقسامهم الأول كان حادثاً عرضياً، فقد نشر مقال بجريدة «حضارة السودان» فيه بعض نقد لشخصية كانت محط احترام الخريجين أو بعضهم على الأقل وهو الأمير عمر طوسون[١٤٧]، وقد جاء في المقال بعض عبارات قاسية في حق الرجل، رداً على دعوته بوجوب تشكيل مجلس النواب من السودانيين والمصريين على حد سواء يعمل للمصلحة المشتركة التي لا انفصام لها أبداً. وقد كان لهذا الخطاب أثره في مناقشات لجنة وضع دستور المؤتمر[١٤٨]، وحديث أحمد خير حول هشاشة الوضع والثقة بين الخريجين، يقول: إن الخريج الشاب عاد للمقال الناقد لطوسون، وتوقف عند اسم الأمير وكتب بالخط

---

١٤٦ كفاح جيل: صفحة (١٥).

١٤٧ ولد في الإسكندرية يوم ٨ سبتمبر ١٨٧٢.– توفي ٢ يناير ١٩٤٤) وقد وجدت أن الرجل كان يعد السودان امتداداً طبيعياً لمصر، وكتب ذلك وضمنه مذكراته، وكان لا يذكر السودانيين إلا بما يليق بهم، ويبدي إعجابه بكفاحهم. وحين شُكلَت لجنة لوضع الدستور المصري برئاسة حسين رشدي باشا سنة (١٣٤١هـ= ١٩٢٢م

١٤٨ راجع مقال: أثرياء مصر زمان.. والآن (٩) عمر طوسون..الأمير المستنير، مدونة قبل الطوفان).

العريض (واسوأتاه)، وأثبتها على لوحة النادي (نادي الخريجين) فوقع الخلاف، والذي انتهى إلى شرذمة الخريجين وانقسامهم إلى فريقين الشوقست (المهدي) والفيلست[١٤٩] (الميرغني). وهو الانقسام الذي حال دون أن يكون الخريجين قوة تشق طريقاً مستقلاً لها في السياسة السودانية[١٥٠].

ما قاله يصدق على كثير من مثقفي تلك الفترة، ولكن أكثر صدق، بل على مثقفينا اليوم، ولست أهاب القول إن الانتهازية جينُ (من جينات) في جسد وعروق الثقافة السياسية السودانية، وأزمة المثقف النقناق (كثير الخطابة، عظيم الطلب، ضعيف الحيلة) لكنه دوماً مستعد للالتحاق بقطار السلطة متى ما ناله من بريقها شيء، إنها أزمة مستمرة، ومشهد ثابت في شريط الفلم السياسي الذي عشناه منذ ما قبل الاستقلال وحتى يوم الله هذا.. فالمثقفون الذين أسسوا منابرهم ومنتدياتهم كآلية فرز من قطاع الجهالة المتمثل حينها في جمهور الطائفية وزعمائها، وبيت الشعر الذي صدر به أحمد خير الصفحة الخامسة عشرة من كتابه كفاح جيل (وما ضرت العلياء إلا عمائم – تساوم فينا وهي فينا سوائمُ)، ذلك لأن حركة المثقفين حينها كانت تنحو إلى انتزاع القيادة من الشيوخ؛ شيوخ الطرق الصوفية، وبالتالي الإدارة الأهلية، التي لجأ إلى إحياءها المستعمر، بعد أحداث ١٩٢٤م، حتى يسحب البساط أمام أي حركة تنوير يقودها الخريجون الموظفون والطبقة الوسطى، المتشكلة والصاعدة حينها.

---

١٤٩ السيد الفيل ومحمد علي شوقي.

١٥٠ راجع مقال عبد الله علي إبراهيم: ثلاثية محمد أبوالقاسم حاج حمد سودانيز أونلاين– www. sudaneseonline.com

أحمد خير صاحب فكرة قيام مؤتمر الخريجين، وحقيقة أن تجربة مؤتمر الخريجين رائدة في السودان، وولو قدر لها أن تسلم من التوظيف السياسي لعضويتها من قبل الطائفية، أو أنهم كانوا على وعي بضرورة الاستقلال الفكري عنها، نعتقد أنه كان من الممكن لهذه التجربة أن تثمر حيلها الحداثية التي لو تمت رعايتها بكل مجايلي لأكسبتنا معنى جديد في التجربة وفي السياسة، والحقيقة أن الذي أضر بهذه التجربة ليس فقط الطائفية الدينية المتحكمة حينها والمالكة لرقاب الجماهير توزعها كيف شاءت وأحياناً لمن يدفع أكثر، فإن أذى آخر كان يضعف من حيويتها وهو الطرف المصري، وفي ذلك يقول أحمد خير المحامي فالرجل هو صاحب مقترح (دولة وادي النيل المتحدة)، ويرى بثاقب بصره أن هذه الفكرة يمكن أن تنجز لكن الذي يعيقها بخلاف الفهم المصري القاصر تجاه السودان، أمر ثان يتلخص فيما سماه بـ(الأرستقراطية الدينية والثقافية) يقول: « السودان وإن سلم من الإرستقراطية القبلية والجنسية والاقتصادية، فليس سليماً من الأرستقراطية الدينية والثقافية. ووجود أرستقراطية مهما كان نوعها يعرض جهازنا الحكومي لشر أنواع الأمراض الاجتماعية. يعرضنا للدكتاتورية البرلمانية ومضاعفاتها. ولعل الفاهمين في السودان قد اكتشفوا هذا الداء في تجربة المؤتمر..»[151]، والسؤال هل تخلص المجتمع من هذه الأرستقراطية في يومنا هذا؟ أم لا تزال تمارس حضورها ولو على شكل موجات هادئة لكنها تملك إصرارها الخاص، الإجابة من قبيل، وَلَيسَ يَصِحّ في الأفهامِ شيءٌ إذا احتَاجَ النّهارُ إلى دَليلِ.

---

١٥١ كفاح جيل، أحمد خير– صفحة ٢٣

(محمد أحمد محجوب) ينعى باكراً هيمنة القبيلة، ويعادي السامية:

إن الحديث عن القبلية في السودان ليس محصوراً في أوساط العامة كما نسميهم، بل هو لب النقاش عند النخبة، ولعل المحجوب كان الأعلى صوتاً في نقد هذه الظاهرة، إذ كشف عن ضيقه وأقرانه بسؤال القبيلة، وهو لا يرى فيها الخطر، بل ما تفرزه وتنتجه من فرقة وتشظي، والرجل يصر على تعييب العصبية كونها حجرة عثرة في تطور الوعي الوطني، كتب يقول: «والدليل على تعدد القبائل عندنا وتشعبها نسوقه أيضاً من ذكريات الدراسة حيث سئلنا عن قبائلنا وكان عدد طلبة الفرقة ثلاثين وعدد القبائل عشرين. وليس أدل على كثرة القبائل والبطون من هذا المثل. وليست الكثرة ما نشكو فقط، ولكن العصبية البليدة العمياء والشعور الذي لا يسوق إلا إلى التهلكة ودمار القومية هو ما يؤذي النفوس التي تود خير هذا البلد، وتتمنى أن ترى بين أبنائه من الشعور ما يربطهم ويجعلهم يتركون عصبية القبائل ويبدلونها بعصبية الوطن والعمل لخيره المشترك»[١٥٢].

من نص الأستاذ محجوب أعلاه لا نجهد كثيراً في الوصول إلى الشكوى من تغلغل العصبية القبلية في العقل السوداني، وقد يقول قائل بأن ذلك يعود إلى ثلاثينيات القرن الماضي، ولكننا نزعم أن مفعول العصبية لا يزال يمارس دوره ويهيمن على ذاكرة النخب، بل الأكثر من ذلك يمارس أدوار خفية لم يستطع المثقف دعي الحداثة أن يبرأ نفسه تماماً من عدواها.

كما أن من أدواء هذه النخبة ما يسميه المحجوب بـ(الحسد

---

١٥٢ الشعور القومي – وحاجتنا إليه – كتاب (نحو الغد) من مقال له نشر بمجلة النهضة السودانية – العدد الحادي والعشرين في ٢١ فبراير ١٩٣٢ صفحة (٥٩).

والتقليل من قيمة كل طمّاح أبي النفس)، ولا ننسى كيف يردد نخبة اليوم أن الحسد هو الصفة الأكثر تجذراً فيهم، وحقيقة أن سبب الحسد بين النخبة يعود صوفية عميقة في الذات الذاكرة السودانية والتي من نتائجها القول بتساوي الملكات وإنكار التميّز، وهذا دليل آخر على فقدان القول بالتقدم في الظاهرة الاجتماعية السودانية، والانكار يتعلق بأنه لا يسمح للفرد أن يحرز تقدماً في فهمه وتعبيره عن نفسه ومجتمعه، وحين تأتي الإشارة من شخص في قامة محجوب فإن الفكرة تكتسب قيمة عليا بسبب من جدارة صاحبها، كتب يقول: «والحقيقة التي يسوقها المرء- وهو محزون لأن يقررها- هي أن الفوارق والمميزات لا وجود لها. لأن درجات التعليم المدرسي واحدة أو متقاربة، ولأن الناس لا ينظرون إلى الجهود الفردية التي يقوم بها من لم يرض بالنصيب الذي ناله من التعليم وشاء أن يحسن مستواه العلمي والأدبي، وإذا نظروا لتلك الجهود فبعين ملؤها الحسد والتقليل من قيمة كل طمّاح أبي النفس»[١٥٣].

إن الإشارة إلى أفكار المحجوب تحتمها عدة عوامل، أهمها موقع الرجل من نخبة الثلاثينيات، فقد عرف الرجل أنه أكثر المثقفين انتاجاً نقدياً تجاه مسائل عديدة كان تظهر في جسد المجتمع المتشكل حينها، بل والأهم انشغال المحجوب وعمله على إيجاد إطار كلي شامل يجمع فيه رؤيته ناحية الظاهرة السودانية في مظانها العديدة، فالمحجوب مرجع رصين وأمين لفهم تجليات النخبة حينها، ومن العجيب أن محمد أحمد محجوب أول سوداني وقد يكون أول عربي

---

١٥٣ الفوضى الأدبية والاجتماعية – كتاب (نحو الغد) من مقال له نشر بمجلة الفجر – المجلد الأول – العدد الثالث في ١ يوليو ١٩٣٤م- صفحة (٨٥).

يتهم بالعداء إلى السامية، فقد ذكر محجوب عبد الملك في كتابه (بين السياسة والصحافة في السودان) أن الجالية اليهودية تقدمت ضد محجوب بشكوى سببها مقال كتبه بمجلة «الفجر» عام ١٩٣٥م تحت العنوان (بلاد الجحيم)، وفيه انتقد سيدة يهودية لم يعجبها طقس السودان فوصفته بالجحيم، وكان محجوب قد قدم تساؤلاً منطقياً في مقاله مشيراً إلى السيدة التي لا يعجبها طقس الخرطوم فلماذا تعيش في الجحيم؟ وجاء في اتهام الرجل من قبل الجالية اليهودية أن ما احتواه المقال يعكس معاداة للسامية وأن الرجل صوب سهامه نحو اليهود دون بقية العناصر الأجنبية في البلاد.

معاوية محمد نور وتوحش[١٥٤] الحداثة:

والمثقفون السودانيون هم بقية خشونة الحداثة، شواهدها التي لا تموت، حملوا في تكوينهم الأزمات الخالدة، ولم يستعينوا على البر بتقوى الجماعة ورهان التآزر في مجتمع مسكون بالحيرة تقلبه ذات اليمين وذات الشمال، يخترعون الخلافات ويختبئون في الملمات، لكنهم والحال كذلك، ليسوا استثناءً من الأمة؛ الأمة التي وصفها الأديب المنسي معاوية نور (١٩٠٩م – ١٩٤١م) يصفها بقوله: «تاريخ أمة ونفسية شعب رمت به الطبيعة وسط هذا الجو المُحرق، وتركت له صفات الصدق والبساطة في عالم لا بساطة فيه.. ونفوس السودانيين واضحة واسعة وضوح الصحراء وسعتها، وخلقهم لين

---

١٥٤ التوحش: العرب أمة وحشية – الفصل الخامس والعشرون صفحة ١٤٩– باب: في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيه أهل انتهاب وعيث، وينتهبون ما يقدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر. ويفرون إلى منتجعهم بالقفر ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم، فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلا ما يسهل عنه ولا يعرضون له.

صاف لين ماء النيل وصفاءه، وفيهم رجولة تكاد تقارب من درجة الوحشية، وهم في ساعات الذكرى والعاطفة يجيش الشعور على نبرات كلماتهم وسيماء وجوههم حتى تحسبهم النساء والأطفال، وتلك ميزات لا مكان لها في حساب العصر والحاضر».[١٥٥]

هذه الوصفة تنطبق على طبيعة تكوين السوداني، وللدقة فإن ما نعنيه هو جيل يمتد من خريجي غوردون دون تحديد لنهايته، إن المثقف جريح الحداثة ومثخنها، تحكمت في نشأته العجائبية، عوامل شتى منها ما هو ذاتي ، أي ما هم معنيون به سلوك واختيار وإرادة.

معاوية محمد نور المولود في العام ١٩٠٩م قضى نشأته الأولى بين جزيرة توتي حيث تقيم أسرة والده محمد نور، وأم درمان حيث تقيم أسرة والدته، أسرة حاج خالد، ومر معاوية بمراحل التعليم السوداني، فاجتاز التعليم الأولي والأوسط والتحق بكلية غوردون وبمدرسة كتشنر الطبية التي كانت قد فتحت أبوابها سنة ١٩٢٤م، ولاحقاً سافر إلى مصر في الفترة من ١٩٣٤- ١٩٣٧م ليندمج في أوساط الأدباء الكبار أمثال العقاد وسلامة موسى ومحمود تيمور، واشترك في جمعيات أدبية، وكتب في «الجهاد» مقالات يكشف فيها مساوئ السياسة الإنجليزية في السودان وتقدم إلى صحيفة «الإجبشيان غازيت» بتوصية من العقاد فالتحق بها وعمل محرراً بها[١٥٦].

والأديب والناقد معاوية محمد نور، يشكل في نظرنا حالة فريدة لتوحش الحداثة، فقد انخرط الرجل كلية في سياقها بل وسلم مفاتيح

---

١٥٥ كتب هذا المقال في ١٧ أكتوبر ١٩٣١م – معاوية نور (قصص وخواطر صفحة ١٢٥).

١٥٦ عابدين: عبد المجيد – دراسات سودانية (مجموعة مقالات في الأدب والتاريخ) ١٩٥٧م – جامعة الخرطوم – الطبعة الأولى ١٩٨٤م- صفحة (١٠٩).

روحه إليها، فعل ذلك ليس فقط انبهاراً بها بل لعله قصد خلاصه الشخصي من نير التوهان الذي داخل مجتمعه. نور حالة خاصة في سجل النخبة السودانية، وهذه الخصوصية تعود إلى انخراط الرجل بكلياته في الثقافة الغربية، أي أنه صب ذاته صباً في الاستغراب ما حدا بأستاذه في كلية غوردون أن يكتب عنه: «أما أبرز طلابي السودانيين هناك، على الإطلاق كان الشبل الواعد، معاوية محمد نور، وهو الفتى الذي جاء أداؤه الفكري اللاحق بمستوى متفوق مذهل، غير معهود في تلك البلاد وما جاورها..»[١٥٧]. وحقيقة لقد كان معاوية حالة خاصة، وخصوصيته لا تتعلق بكيل المدح من جانب أستاذه فقط، بل تشهد أعماله على تفرد حقيقي وملكة نقدية عالية، دفعت الأستاذ عز الدين ميرغني أن يقول في إفادة تلفزيونية مع المؤلف أن معاوية كسر قوانين النقد بأن قدم رؤى متطورة في زمن لم تظهر فيه بعد مناهج النقد الحديث، بل وصفه بالناقد الشامل الذي يعيد تركيب النصوص لصالح المضمون لا الشكل.[١٥٨]

ولا يخفي أستاذ معاوية اعتباره أكثر المثقفين السودانيين عمقاً وثقافة، ويقدم وصفاً لشخصيته «كان معاوية من أذكى الطلبة السودانيين بكلية غوردون، وكان دقيق الجسم، وسيم الطلعة. وعمره آنذاك ثمانية عشر عاماً كان في السنة النهائية بالكلية. وقد استرعى انتباهي منذ أول يوم رأيته فيه لأنه كان يحفظ مقطوعات من أدب

---

١٥٧ عطية: إدوارد – تلميذي معاوية محمد نور – ترجمة ونقد: محمد وقيع الله – الطبعة الأولى : ٢٠١٧م– صفحة (٥٠).

١٥٨ برنامج الوراق على قناة سودانية ٢٤– رابط الحلقة: https://www.youtube.com/watch?v=G٣t-l-SmhiE&t=٢٥– عنوان الحلقة: معاوية نور– الحداثي المُعذب.
٣q_٩٠٣s&list=PLh٧TubXgwH٥=com
index&eDQRdg٦dO٠CNwGS٨Dl٤

برنارد شو، وأناتول فرانس، وقد اعتقدت في أول الأمر، أنه يريد أن يتباهى ببعض المعلومات السطحية. ولكن لدهشتي وجدت عندما اختبرته، أن معلوماته عميقة وتدل على إدراك ناقد ذكي..»[١٥٩].

إن معاوية تشرب الثقافة الغربية بشكل بات معه من الصعب التخلص من ربقتها، بل بات الرجل رهينة هذه الثقافة ما سبب له لاحقاً جملة من المشكلات، وليس أدل من أن الغرب بحداثته وقوته ورصانة آدابه قد جعل معاوية يقدم نفسه كبش فداءٍ للآلة الإستعمارية في السودان، إذ صُنعت المدارس الحديثة فقط لتخريجِ صغار الموظفين، أما معاوية فقد وصلته الرسالة بشكل آخر، للدرجة التي كان يوصف بأنه أكثر سوداني تشرب روح الغرب، يقول إدوارد عطية عن معاوية المعتقل في سجن الأدب الغربي ما استحالت مع الشفاء، يقول: «ولعلنا لا نركن إلى المغالاة، إذا ذهبنا إلى القول بأن معاوية كان أول سوداني يتصل اتصالاً حقيقياً بروح الغرب وأدب الغرب»[١٦٠].

ومعاوية نور حدث ثقافي خاص في سجل النخبة السودانية، ويوصف بالمثقف القلق إذ عاش كسائر جيله ينتظر التوظيف لكن بأفق متعالي بعض الشيء، إذ ظن في نفسه كفاءة مختلفة عن بقية أبناء جيله، وهذا الاحساس بالتفوق لم يكن المشكلة التي واجهت معاوية في شخصه، بل كان مشكلة لحكومة السودان نفسها، وتم تصنيفه من قبل دهاقنة الاستعمار على أنه شخص ذكي ذكاءً مفرطاً يتفوق به على كافة أنداده من أفراد النخبة السودانية. ورفضت إدارة المعارف،

---

١٥٩ بانقا: السني – معاوية نور – مركز عبد الكريم ميرغني – الطبعة الأولى ٢٠١٦م– صفحنة (٤٠).

١٦٠ عطية: إدوارد – تلميذي معاوية محمد نور – ترجمة ونقد: محمد وقيع الله – الطبعة الأولى : ٢٠١٧م– صفحة (٣٧).

لهذا السبب تعيينه أستاذاً بكلية غوردون التذكارية. إذ من شأن تعيين استاذ نابه مثله أن يسهم في تنبيه أذهان تلاميذه، ويهدد بتكوين جيل متعلم جديد، يدرك خفايا وخبايا الصراع الفكري في البلاد المستعمرة. وقد انطوت التوصية السرية لمدير المعارف بشأنه على كلمة دقيقة تقول عنه: «Not the type، too clever»[١٦١]– إنه ليس من النوع المطلوب، الرجل أذكى مما يجب، وتشابهت أقداره مع النخب الأخرى بعد رحلة من القلق، إذ تميزت فترة معاوية بكثرة القلق الفكري الناتج من احساسه كمثقف بضرورة الجمع بين الثقافتين الأوروبية والعربية وقد تمثلت حياة معاوية الأدبية هذا الجمع[١٦٢].

معاوية نور ضحية الحداثة، الحداثة التي لا تعترف إلا بالعرق، وهذا ليس حديثاً مجانياً، بل هذا الغرب الذي اتصل به معاوية ما كان ليثق في منحه حق اللجوء الثقافي، بل حظه فقط جرعات لتصميم روحه على مقياس الغرب، ومن ثم النظر في كيفية الاستفادة منه لخدمة الأغراض الاستعمارية، وليس من حقه البتة المطالبة بالجنسية الثقافية لهذا الغرب المزعوم، وكان إدوارد سعيد قد بحث ملياً في طبيعة هذه العلاقة، وتوصل إلى أن الغرب لن يسمح بالدخول إلا عبر شروط عصية جداً، بل يقدم تفسيره حول (البنوة – Filiation) وما يسميه الإتباع أو الانتساب (Affliation). وتنطبق حالة البنوة في نظرنا على معاوية نور، إذ يراها سعيد أنها تعني الانتماء في خصائص معينة للتراث الأدبي والفكري بدايةً، وهو انتماء حتمي مثل الأبناء

١٦١ عطية: إدوارد – تلميذي معاوية محمد نور – ترجمة ونقد: محمد وقيع الله – الطبعة الأولى : ٢٠١٧م– صفحة (١٤).

١٦٢ دراسات في الأدب الحديث (من آثار معاوية محمد نور) – جمع وتقديم الدكتور الطاهر محمد علي البشير– الدار السودانية – الطبعة الأولى ١٩٧٠م – صفحة (٨).

إلى الآباء، أما الإتباع فيقوم على الاختيار أي على القصد[١٦٣]، وفي نظرنا يعني وجود الإرادة وهي التي افتقدها معاوية تماماً، وأودت به إلى النهاية المؤلمة، إذ أصيب بالجنون في آخر أيامه.

إن معاوية هو «الجين» الخفي في سجل الاستعمار المتدثر بالحداثة، فقط هو من جرؤ على الدخول في مواجهة مع الذات الاستعمارية بل مع روحها، في الوقت الذي فضل فيه كثير من النخبة الإذعان والركون إلى التنميط، إنه بشغله هذا، شغله أو بالأصح الحضور بكامل إنسانيته أمام الوهم الكبير المسمى حداثة المستعمر، لقد كان معاوية محارباً وضحية في الوقت ذاته، إذ كشفت مسيرته عن توحش الحداثة، وعن انتفاء الإنسانية التي تتدثر بها المشاريع الكبرى، معاوية نموذج حي لما أصاب النخبة كلها، وإن كانت نهايته الدرامية تخصه، فإنها ظلت نهاية نخبنا والفرق الوحيد في طريقة الموت الثقافي.

---

١٦٣ راجع: الاستشراق (المفاهيم الغربية للشرق) – إدوارد سعيد – ترجمة: محمد عناني – دار بنجوين العالمية – رؤية للنشر والتوزيع ٢٠٠٦م– صفحة (٢٤).

الفصل الرابع

في المُثَقَّف..

وَأَدْوَارِهِ.. مَشَاغِلُهُ وتَكْوِينُهُ المُعَلَّق

ثم ماذا بعد؟!

بعد أن عرضنا في هذا الكتاب لمسائله الأساسية والتي من أجلها بذلنا هذا الجهد المتواضع لمصلحة فهم أعمق لطبيعة المشكلات التي تواجه المجتمع، وقدمنا زعم أنه (العنف) عنف النخبة، وتتبعنا هذا العنف منذ التركية وقد كان من الممكن العودة أبعد من ذلك، لكن اختيارنا للتركية مفتتح للتحليل سببه أن هذه الفترة شهدت تجميع شتات السودانيين، ومن ثم بدأت المعركة؛ المعركة بين النخب الصاعدة وجموع الناس غير المنضوين تحت أية راية اجتماعية أو ثقافية أو اقتصادية، ومن ذلك انتقلنا إلى المهدية ثم فترة الخريجين، ولأنه ليس من مهام الكتاب تقديم خلاصات وكأن القارئ لا يكفي وحده، إننا نمارس سلطة إذا فعلنا ذلك.

وفي هذا الفصل كأننا نعود من جديد لتقديم مزاعم نظرية تتصل بتقعيد بعض المفاهيم ومحاولة إيجاد معنى جديد داخل سياق تحليل بعض اللحظات، وفي ذلك ينصرف جهدنا بعد الانتهاء من تحليل اللحظات المركزية في الكتاب إلى انتخاب بعض المسائل التي نرى بتواضع شديد أنها تحتاج قراءات خاصة، ومن أهم هذه المنتخبات مصطلح (المثقف) و (النخبة) و (الطبقة) وعلاقات كل ذلك بالسياسة والمجتمع.

مهمة المثقف: «التفكير في الأفكار»:

لفظ (مثقف) في اللغة العربية المعاصرة، هو لفظ مٌولد، وهو اسم مفعول من (ثقف) بمعنى حذق، وثقف الرجل ثقافة أي صار

حاذقاً[١٦٤]، ولكننا سنعثر على التعريف التالي للفظة «الثقافة»، وهو: ثقف الرجل ثقافة صار حاذقاً، وثقفت الشيء حذقته، والرجل المثقف: الحاذق الفاهم، وغلام ثقف: أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه، وفي اللغة الألمانية يشير اللفظ (ثقافة) إلى (الحضارة) [١٦٥]. وهذا التعريف سيوصلنا إلى النتيجة التالية: الثقافة بالنسبة إلى عاملها (المثقف) هي تنمية بعض الملكات العقلية، فيتصف الرجل بالحذق والذوق، ويملك حساً انتقادياً يقوده إلى الحكم الصحيح على الأشياء.

وفي الخلط الواقع بين العلم والثقافة، يقول روستان: العلم شرط ضروري في الثقافة، ولكنه ليس شرطاً كافياً، إنما يطلق لفظ الثقافة على المزايا العقلية التي أكسبنا إياها العلم، حتى جعل أحكامنا صادقة، وعواطفنا مهذبة. كذلك الثقافة هي: «هي مجموع العادات والأوضاع الاجتماعية، والآثار الفكرية، والأساليب الفنية والأدبية، والطرق العلمية والتقنية، وأنماط التفكير والإحساس، والقيم الذائعة في مجتمع معين، وهي ما يكتسبه الرجل من طريقة في الحياة ويتداولها اجتماعياً لا بيولوجياً[١٦٦]».

ونفهم من هذا التعريف تعدد الحقول التي يوصف المشتغل بها والقادر على إدارتها بـ»المثقف» في مجاله، فالباحث في التراث الفكري، يطلق عليه لفظة مثقف اجتماعي – فلسفي، والمبدع في

---

١٦٤ المثقفون في الحضارة العربية– محمد عابد الجابري – – مركز دراسات الوحدة العربية.– ص ٢٢ – الطبعة (٣) ٢٠٠٨م.

١٦٥ المعجم الفلسفي (بالألفاظ العربية والإنكليزية والفرنسية واللاتينية) – جميل صليبا – الجزء الأول – دار الكتاب اللبناني – ١٩٩٦م. صفحة ٣٧٨ – باب (الثاء).

١٦٦ قاموس التربية وعلم النفس التربوي للدكتور فريد جبرائيل نجار، بيروت ١٩٦٠م.

الآداب والفنون، هو كذلك مثقف في الآداب، ويفهم من ذلك أيضاً، تعدد المرجعية، فمن يكتب في القضايا الاجتماعية حتماً سيلجأ إلى من سبقوه ويبحث في آثارهم، ولكن ما هي مواصفات الشخص الذي نطلق عليه (مثقفاً)؟، فالمثقف شخص يفكر بصورة أو بأخرى، مباشرة أو لا مباشرة، انطلاقاً من تفكير مثقف سابق،؛ يستوحيه، يسير على منواله، يكرره، يعارضه، يتجاوزه[١٦٧]، ولنزع الصفة السحرية على لفظة المثقف في خيالنا السوداني، نقول: بأنه ليس هناك مثقف يفكر من الصفر، لأن التفكير هو دوماً في موضوع ما، والمثقف مهنته هي: »التفكير في الأفكار«[١٦٨].

في نقد امتياز المثقف:

بارع هو المفكر العربي إدوارد سعيد إذ يضع أيدينا على المَهمة الأساسية التي يجب أن يتولاها المثقف، فالمهام المنوطة بالمثقف تدبيرها في نظر سعيد أن يعمل على تحطيم الأنماط الثابتة والتعميمات الاختزالية، التي تفرض قيوداً شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل ما بين البشر[١٦٩]، إنه هنا مثقف بدرجة ثائر اجتماعي، ولعل السؤال الأكثر إلحاحاً، هل أنَّ المثقَّف ينتمي إلى طبقة بعينها أم أنه محايث لكل الطبقات الأخرى[١٧٠]. وهذا سؤال تصعب الإجابة عنه، بالذات إذا نظرنا لسياق سعيد الذي يحلل من داخله ويفهم، ومعتقدنا

١٦٧ المثقفون في الحضارة العربية- محمد عابد الجابري – – مركز دراسات الوحدة العربية.- ص ٧ – الطبعة (٣) ٢٠٠٨م.

١٦٨ سابق – الصفحة ذاتها.

١٦٩ المثقف والسلطة – إدوارد سعيد – ترجمة: محمد عناني – رؤية للنشر والتوزيع – ٢٠٠٦م- صفحة (١٩).

١٧٠ الثقافة: التفسير الانثروبولوجي، آدم كوبر – جامعة هارفارد ٢٠٠٠.

إن المثقف يملك سلطته الخاصة، وهذا ما يسمى بدور النخبة، ذلك أن السلطة تنتج على حساب الحرية الطبيعية، ونمط سلطتنا الثقافية المفقودة أو المؤودة، هو ضعف القدرة على إنتاج حريات خاصة، لا تلتزم بثنائية أو علاقة طبقية، ذلك أن السلطة بطبيعتها تجرد الأفراد والجماعات إلا من قليل حريتهم الطبيعية، ولا تعود عليهم إلا بمساحة صغيرة للمشاركة فيما يمس تاريخ تراب الجدود أو علامات لغوية بعينها يحتكرونها بسبب عجمة ناتجة عن حاجاتهم الاقتصادية موظفة اللغة لذلك، إن إنتاج سلطة ثقافية منضبطة في بلد مثل السودان، مهمة جد مرهقة، والسبب أنه لا توجد جماعات ثقافية قائمة بذاتها، بل يصح وصفها بـ»الكتل الثقافية« وخاصيتها الفيزيائية والمنوط بها قياس كمية المعرفة التي تحتويها هذه الكتلة أو تلك هي التجمد المؤثر، لذا فإن مقدارها ليس ثابتاً، وهذا هي حالة الكتل الثقافية في السودان، متجمدة وقليلة التأثير. فالمثقف ينبغي عليه أنه يتفاعل مع أوسع جمهور ممكن أن يتوجه إليه ولا يستهجنه فهذا الجمهور الواسع هو السند الطبيعي الذي يستمد منه المثقف قوته[١٧١].

ولتحديد دور النخبة، ينبغي طرح السؤال حول أهلية هذه النخبة ذاتها في الحديث عن مجمل تداعيات الظاهرة، ونعني هنا من يقبعون خارج هذا التصنيف (نخبة)، والسؤال المهم كذلك هل تفتقد الثقافة السودانية «الآخر»؟، الآخر؛ الثقافي، الاجتماعي، السياسي، وهي في الحقيقة تتجاهله وتعمل على تغييبه، ولكن الآخر بالنسبة لأية «أنا»، أعتقد أن «الأنا» التي يمكننا الاطمئنان إليها وتسمية جموع ثقافية سودانية بها، هي «الأنا» التي لا تمارس مجهوداً بدنياً في معاشها،

١٧١ إدوارد سعيد – سابق – صفحة ٢٣.

(=الأفندية والمتعلمين...الخ)، وهؤلاء ثقافتهم نهائية لا تدريجية، وتتسم بلا تاريخية وبسببها تترك الواقع وتنشد المثال، فتتناسى هذه الجموع وجود الآخر وتأثيره، لغته وعالمه، محاسنه ومخازيه، مخاوفه ومراميه.

و»الآخر« الذي نعني هو من يقوم مقام الآلة في تغذية المجتمع بالمنتجات، ونقاط تماس هذا «الآخر» مع من سميناهم بـ»الأنا» يمكن تعريفها بالعلاقة المحبونة من «حِبَّن» فهؤلاء يعتاشون على دماء الغير، ويعيننا أن وصف «الأنا» في مصدره الفرويدي هو: شخصية المرء في أكثر حالاتها اعتدالاً، والتي ترتبط بقيم المجتمع وقواعده، إن أسر ثقافية بأكملها جرفها النسيان، وتعاملنا معها مثل جسم غريب قدرهُ أن يظل بعيداً عن ساحة المنافسة الثقافية، ومحاولاتنا العديدة في مغامرة تغييب أفراد من مجتمعنا، محاولات خاسرة، وهذه الأسر لعلها أكثر متانة في استخدامها للغة والمعنى، ولكن هذه الجماعات المسكتة بالقوة لا تحتمل البقاء فترة أطول في الظل.

وبالفعل نجهل طبيعة بعضنا بسبب التعالي الوهمي الذي نقنع به أنفسنا، وهو تُميزنا الاجتماعي الذي تواضعنا عليه بصفة، وبمُعامل رياضي يفتقر النسبية، ويسعنا القول إن مجموعة يجمعها وصف كـ»الصعاليك»، فأنهم نتاج قوانين ومعارف ومحمولات دلالية طبعت فعلهم ووسمت معرفتهم، وصاروا بها جماعة بعينها، وكثيرون منا يملكون القدرة على القذف بجماعات بأكملها (أسر ثقافية) إلى اللاشيء. فهل يحدث ذلك لأننا مصابون بالفصام[١٧٢]، وهو ضياع

١٧٢ فصم الشيء، كسره وقطعه، أي تفكك الوظائف العقلية. وهو اصطلاح أطلقة بلولر من علماء زيورخ على المرض النفسي الذي يتميز بضياع الاتصال بالواقع. – المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية – الدكتور جميل صليبا – الجزء الثاني – الشركة العالمية للكتاب– صفحة ١٤٧.

«أناتنا» عن الاتصال بالواقع؛ الواقع بشروره وخيريته، الواقع بمعارفه وأصول مبادئه؟، أمن قانون طبيعي يمنح البعض صفات اجتماعية خاصة، ويرفض منح الآخرين ذات الصفات بسبب أفعالهم؟ إن الطبيعة محايدة لا تفرق بين أحد، ولا نعرف قانون طبيعي، يفاضل إنسان على آخر، بل نحن من وضعنا القوانين وتعبدنا في محرابها، والحل إعادة تعريف الفاعل الاجتماعي في السودان، والتعريف المقترح ينطلق من مساهمته لا من طبقته التي وضع فيها بالقوة، وقد لا نستطيع فعل ذلك لأننا نخاف على أنفسنا، أي تخاف الطبقة على مصالحها، وإننا برفضنا بعضنا البعض سائرون في طريق الإصابة بالجنون الثقافي المبكر. وهو جنون العظمة الذي يجعل أحدهم يمارس تعالياً فوضوياً على شحاذ أو مسكين، يجعله يقرر وبمعزل عن غيره أن هذا الشخص غير مؤهل ليمارس دوراً اجتماعياً بسبب موقعه الطبقي.

وطالما كان رفضنا لهذه الجماعات أنها لا تملك القدرة على ممارسة الفضيلة الدائمة، فإن منطقنا ضعيف بل وسخيف، فالفضيلة « Virtue» هي الاستعداد الدائم لسلوك طريق الخير بحسب التعريف الفلسفي، فمن أين يتأتى لشخص قامت حياته على رفض الآخرين له، أن يعد نفسه لممارسة الفضيلة؟، لقد مارسوا فوضاهم التي نراها بسبب فقدانهم للسلطة الموجهة، فقد قصرنا في حقهم و لم نقم بوظائفنا، تركنا الواقع وسافرنا إلى لندن لنقابل وليم شكسبير (١٥٦٤- ١٦١٦م) نضحك على شخصياته ونتعجب، فتاجر البندقية «The Merchant of Venice» يوجد له أشباه كثر في واقعنا، لقد انصب اهتمامنا على متابعة «أوسكار وايلد» في سجنه،

وقراءة قصائده التي كتبها حبيساً، وتركنا تراثنا الخاص، فأي مصير ينتظر من يتنكر لواقعه بدعوى الحداثة، كما أن الحداثة تفكر في نفسها من خلال تفكيرها في التراث، أي التفكير فينا يفترض أن يكون نقيضها. وهذه ليست معادلة ذهنية، افتراضية[١٧٣]. كما أنه أية حداثة تلك التي تترك الواقع والتفكير فيه، وتذهب بعيداً.

فللمثقف السوداني علل أكثر ضرراً من المتهم (السياسي)، ذلك أن المثقف فضل الجلوس في هرم عالي يتلقى حظوظه من نقد الآخرين ولا يجرؤ على اختبار فاعليته في المجتمع، ولست من أنصار تشويه الفكرة الحزبية، ليس لأمة أن تنطلق دون اختلاف، ولا ماعون لذلك سوى الأحزاب، والصحيح اليوم العمل على إصلاح فكرة السياسة، وبذلك سينصلح حال الحزبية السودانية، فمن عدم احترامنا لعبة الدولة والمجتمع، سيظل المثقف السوداني عنصري/قبلي/طائفي، وعنصريته هي ارتماؤه في أحضان تيار فكري محدد ووسم البقية بأنهم خوارج عن الحداثة، وقبلي وهي رفعه لواء جماعته الإثنية يدافع به عن مطالبها في الماء والكهرباء وبقية أدوات الحياة، المثقف المطلوب منه الأخذ بيد جماعته للاندماج قوياً في جسد الأمة، وطائفي لأن مصالحه الذاتية تخصه جداً. إن مثقفنا يعاني من علل الثقافة البدائية، تلك التي تسم الناس بألوانهم وسحنهم، وتشهر بوجودهم فقط لاختلاف في الرؤية وتباين في المصادر الفكرية.

والحل يكمن في الدخول مجدداً إلى المعرفة الثقافية التي تحركنا، لنفهم أي نقف؟ وإلى أين نتجه؟ وما هي أولوياتنا في التجذير الجديد

---

١٧٣ بلقزيز: عبد الإله– نقد التراث (العرب والحداثة – ٣) – مركز دراسات الوحدة العربية – الطبعة الأولى – ٢٠١٤– صفحة (١٠).

للحداثة السودانية المنتظرة؟ وما السبيل إلى النهضة الثقافية التي ستنتج نهضة علمية.

المثقف السوداني: الهروب الغامض نحو السياسة

إن مشكلة المثقف تتمثل في هيمنة منطق السلطة من داخله، أي في الخبراء وفي (الشُلل) وهي الجماعات المؤتلفة على أساس المصالح والإيديولوجيا[١٧٤]. كما أن دَوْر المثقَّف أن يسجِّل حضوراً حقيقياً في ملمَّات الراهن السياسي والاجتماعي، ووجوده مسئولية يحتِّمها انتماءه لمجتمعه وانفعاله بقضاياه، والتفكير في مصيره، ولكن دَوْراً كهذا يَنظر إليه المثقف دائماً مثل تكليف غامض، وذلك لأجل خطاب التعنيف والتجريح والتقزيم، الموجه له من جانب رجل السياسة، فأين نجد عناصر الموضوعية والواقعية والرغبة في إناطته بالمسؤولية؟ والسؤال الأهم؛ لماذا يُلجأ إليه في الملمات؟ ويتم تغييبه في حالة الاستقرار، والذي يتخطَّى حدوده ليعمم خطابه على مجريات الحياة الاجتماعية، وهو الذي ظل يوصف بأنه لا يعرف غير الكلام؛ والكلام فقط، «ديل كَلَمَنْجِيَّة ساكت».

وموقف المثقف يشوبه الحذر باحثاً عن دور سياسي، والتي يحتكرها السياسي ظناً منه بحقه المطلق في إدارة الواقع منفرداً، أفجأة يركن إليه ليشاركه مهمة «توزيع الفشل»، وهذه واحدة من أحاييل الفعل السياسي في العالم الثالث، ومرد التخوف الذي يصيب المثقف هو طبيعة التبدل الطارئ على موقف السياسيين، فرجل السياسة محكوم باللاثبات (براغماتي)، ويصاب المثقف بالحيرة الكبرى، أهي

---

١٧٤ إدوارد سعيد – سابق – صفحة ٢٣

محاولة أخرى ليتحرك المثقف في الحدود الخفية والمقننة ليسهم في عملية تهميشه بنفسه، فيتساوى مع رافضيه، أم يا ترى يتم اعتماده منظِّراً تحت ضغط الخوف من سلاطة قلمه ولسانه ومن سلطته؟ وهي سلطة قد يوظِّفها تدخلاً في الشأن العام، توجيهاً أو معارضة للسلطة السياسية، ولكن على الرغم من ذلك يعمل السياسي على توسيع دائرة عمل المثقف غير عابئ بمحاذيره السابقة، وفي كلتا الحالتين يظل المثقف ضحية السياسي الذي يجد الحق في أن يعتلي منبر المثقف متى شاء، ويخاطب جمهوره كيفما يريد، ويحرم على المثقف أن يمارس دَوْراً لا يمنح له إذناً من قبل السلطة.

إن أغلب المثقفين فينا مسيَّسون ويتجهون نحو «مزاحمة» السلطة السياسية في حقل الفعل المباشر، والذي هو من اختصاصها ولها به الدراية والحيازة، أما دَوْرُه فيتلخص في ما يمكن تسميته تخصيب الوعي وتهيئته لاستقبال الممكن الموضوعي، ولكن، وبسبب ادعاء مثقفينا لدَوْر سياسي، فإنهم يخلطون الأوراق، ويعيشون حياتين، الأولى مثالية، ينظرون فيها لأنفسهم باعتبارهم «رسل خلاص» يحملون الحل لكل مساوئ السياسة، وحياة أخرى حقيقية، يعرفون فيها أنهم مهمَلون، وأن الشارع لا يهتم بهم، ولا يرى لهم دَوْراً يمكن أن يسهموا به في تخليصهم من مخاطر تهددهم.

إن دَوْر المثقف ينحصر في العمل على التأسيس النظري للقيام بدوره الطبيعي في التنوير وإنتاج المعرفة، وبسبب مزاحمته للسياسي تم دفعه إلى منطقة التهميش الاجتماعي والاقتصادي بعد استغناء المجتمع عن خدماته. لئلا يصبح المثقف موظفاً يُطلب منه تأدية مهام لا تدخل في حيز انتباهه المعرفي، فإن عليه أن يمارس دوره منفرداً (في

إطار جماعة المثقفين)، وألا يعبأ بالهموم السياسية الطارئة والمؤقتة، فدوره يتخطَّى ذلك نحو تبني رؤى كلية تخلِّص المجتمع من أزماته، فالمشكلة في طبيعتها الفلسفية، نتاج متدرج وطبيعي لأعمال وأفعال يمكن تقفي أثرها رياضياً وتحليل رموزها وصولاً لإيجاد حلول حقيقية، فالتشخيص السطحي والذي يصاحب عمال السياسة، يربأ بالمثقف أن يقف عنده، بل إن عليه الدخول عميقاً لبنية الفشل الملازم للحالات الاجتماعية والسياسية، إن على المثقف أن يستخدم أدواته داخل حقل انسجامها، ويترك العبث والمدافعة البائسة لرجل السياسة، إن دوره لأكبر من كل الأدوار والفيصل في حكمه يعود إلى إتقانه ممارسة فعل أكثر يقينية، وطرح مسائل أكثر خلود.

الفصل الخامس

قراءات للمستقبل:
الديموقراطية: حق الكلام
الأحزاب: الإصلاح والحرية
الوطنية: المدينة والإنسان

«لا يتصف بالكاريزمية السحرية إلا أولئك الذين لديهم حرفة الساحر المحترف على عكس الإنسان العادي «الدنيوي» بالمعنى السحري للكلمة..» – ماكس فيبر..

السياسي.. كيف يفكر؟ وماذا ينتظر؟

صحيح أن الاتهامات سهلة وجاهزة لجيل النخبة، وهذا جهد مباغت، إذ ليس المهم كشف زيف أدوارها، بل الأهم هو مكاشفة لما كانت تبقيه في صدرها تجاه بناء الدولة، بناء الدولة وأسئلتها، الحقيقة أن جيل النخبة الأول كان يعاني تملقاً وهمياً لذاته، وظنه مرتبط بالوعي المؤذي، ماذا نعني؟ نقول إن الصراع الذي جرى بين مؤسسات المجتمع حينها (الطائفية المرعية وفقه السادة الخالدون) + (النخب الصاعدة بفعل التعليم الحديث المُدجن لهم) أنتج تصوراً عجائبياً للدولة وأدوارها، فالمؤذي حقيقة كان تصور الدولة باعتبارها غنيمة، وهذا ما ظل في جسد المؤسسة القانونية لما نطلق عليه (دولة)، فكيف يمكن للنخب أن تشتغل على تأسيس بنى الدولة وهي لم تكتشف بعد قدراتها و لم تختبر أساليب عملها في الحقول المتعددة – الدولة + المجتمع + المدرسة + الشارع+ العامة...إلخ. وهذا هو السؤال الواجب طرحه. والصراع الآنف الذكر هو من صنع الخلية الخربة والخبيثة في جسد السودان – الدولة والمجتمع – ونعني بذلك أن الصراع أخفى في جنباته مزاجين للسودانيين – مزاج يحتكره من يسموا بـ(السادة) وهم زعماء الطوائف وسيظلون زعماء لها حتى لو ارتدوا أزياء الحداثة المستوردة من فلسفة وتنظير، ومزاج (المغيبون) وهم جملة الفاعلين السودانيين في مجتمعنا، وللمفارقة فإن النخبة كانت تدعي تمثيلهم.

ولأن السياسي بحكم تكوينه يعتقد أنه يملك كل شيء، متناسياً النسبية وقانونها، فحالته تعبير عن مضمونه الاجتماعي وسياقاته المعرفية التي يمثل فيها نفسه والآخرين، فحضارتنا الثقافية غير مترابطة الأطراف، ووجودنا محكوم بالطارئ من السياسات، نحن كما السياسي لسنا سوى ممثلين لأفكار ومفاهيم تجد مرجعيتها في الوعي واللاوعي، وحينما نقول إن السياسي يعتقد أنه يملك كل شيء دون أن يكون مالكاً لأي شيء، قصدنا أن النموذج السوداني منه يعاني خللاً وظيفياً، فتارة يعتقد المشتغلون بالعمل السياسي إمكانية فهمهم للظواهر الاجتماعية التي يعالجونها، يفعلون ذلك دون التسلح بمفاهيم العصر، ينزلون إلى الساحة الاجتماعية برؤى سلوكية متأخرة في بنيتها، كمن يعالج قضية طبية بمفاهيم وعظية، أو من يصنع حلولاً للواقع السياسي مستلفاً قوانين أدبيات الأحكام السلطانية، والسبب في هذا التخبط يعود إلى التعالي غير المبرر من قبل المسايسين لنا، فالسياسة في جذرها اللغوي من ساس – يسوس – إذن هي تتعامل مع الذات وليس الموضوع. حقيقة إن أصل الفعل السياسي يجد حضوره ومعناه في التعاطي مع الإنسان، ولا يصدق أبداً الإمعان في تفسير ذلك عبر وضع آليات ومحددات فوقية هي جاهزة من حيث نتائجها، لكنها خائبة من وجهة تفسيرها للواقع والوقائع.

الديموقراطية وغياب المشروعية في الظاهرة السودانية:

« ..عندما يتعلق الأمر بالميدان البشري، ميدان الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة، فإن النتائج يجب أن لا تخضع للمقدمات وحدها بل يجب أن تكون أيضاً غايات وأهداف..» – محمد عابد الجابري– الديموقراطية وحقوق الإنسان ١٩٩٧م

إن الظاهرة السياسية في السودان أسسها وعي الناس، آراؤهم وطموحاتهم، ولكن علم السياسة كما نفهمه هو أن المعرفة السياسية لا يؤسسها ذلك الوعي فقط، بل ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، و تجد السياسة دوافعها فيما يطلق عليه (اللاشعور السياسي)، الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقاوم، هذا ما يقره (ريجيس دوبريه) في نقده للعقل السياسي الغربي[١٧٥]، وبالنسبة إلينا فالعقل السياسي السوداني وتجلياته أحزاب وجماعات يؤسسها بالإضافة إلى وعي الناس ولاشعورهم، شيء آخر، آتٍ من بنية القبيلة؛ القبيلة صاحبت الطموح في التوسع وزيادة النفوذ، وحقيقة كان الإمام المهدي رجلاً قديراً بألا يعهد لآله وأسرته وراثة الأمر من بعده، بل كان وطنياً بحق، ذلك حينما منح الخليفة الأمر والحكم، وغض النظر عن ما يقال في هذا الباب، وما يشاع عن أخطاء الخليفة، فالسياسة فن إدارة الشر الإنساني، ولكن ما يهمنا هنا أن المهدي يرحمه الله أسس لمفهوم آخر وهو ما ننادي به الآن، الوطنية السياسية، وقف بذلك ضد العشائرية في العقل السياسي وسلوكه، اللاشعور المعبر عن الديني الطائفي والقبلي والعنصري في أطراف الظاهرة.

وكما أن الأحزاب ما هي إلا صورة أخرى من تطور النزعة التصنيفية في العقل السوداني، والوطنية السياسية هي ما نحتاجه الآن وغداً، فالحزب يعمل على تهميش أعضائه،بمشاركة منهم، يفعل ذلك بسبب غياب المشروعية السياسية، والتوسل بالمكانة الاجتماعية، النفوذ بالمال والعيال، لن ينصلح حال العمل السياسي، إلا بتكسير عظام

---

١٧٥ راجع: العقل السياسي العربي- محمد عابد الجابري- مركز دراسات الوحدة العربية.

القبيلة فيه، ودمج الذات بالفكرة، والمعرفة بالوظيفة، والمال بالتوظيف لصالح المجموعة، أنا أتفهم تماماً مشاعر السخط التي تنتاب المنضوي لحزب حينما يرى قادته يتبجحون بالديموقراطية ويعملون على تحريمها في الوقت ذاته، يتحسر على ضياع حلمه في الرفاهية والفرح الحلال، هذا لأن زعيم الحزب يعيش في بحبوحة من أمره، ويستخدم ضعفه للحياة في تمرير أجندته التي تدر عليه الكثير، كيف يستقيم لأحزابنا أن ينعم قادتها بوسائل من رفه العيش، ويظل السواد الأعظم من مريدي الحزب يكابدون، أليست العدالة شرطاً ضرورياً لممارسة الديموقراطية؟! وكيف يمكن للديمقراطية أن تكون شعاراً لحزب ذو بنية طائفية قبلية، وإن تدثر بأسئلة الحداثة المستلفة، فالطائفية هي السمة الأكثر تجذراً في الحزبية السودانية، كل الأحزاب، وسيظل الفعل السياسي ينخرط في الفاعلية من خلال التمذهب الديني والتعصب الأسري القبلي، وفي ذلك فلا نجاح لفكرة ولا ضمان لصدق.

وحقيقة ظلت الديموقراطية أضعف الفترات بل أكثرها ضعفاً في بنية مجتمعنا، لقد ارتبطت بنوع من الفوضى الأمنية والسياسية، وظل الناعون يجترون غياب الفكر السياسي الراشد، والسياسات الاقتصادية المُنتجة، لدرجة فقدنا فيها الأمل في الديموقراطية فلسفةً وحكماً، لذا تحولت الديموقراطية السودانية إلى ديموقراطية ضد الديموقراطية، وكيل لها جليل القدح وبالمجان، حتى أن جماهير الشعب التي خرجت تهتف لأكتوبر، ساندت مايو العسكرية ١٩٦٩م، وأبقت في ذهنها لأكتوبر صورة لدرس مثالي يحرص كثير منا على استذكاره عند كل عام، ندباً لحلم ضائع، إنهم صورة لمن فرط في ذاكرته، وانخرط في تمثل الفخر الأكتوبري أناشيد ومظاهرات

مطلبية، ولكن بحق أكتوبر صنعت الشعب كما يقول دكتور حسن موسى، وظلت أكتوبر لغز ينضم لبقية ألغازنا فاقدة الدليل، وتصدى فرحوها لمن مد قلمه ينتقد احتفاء النخب بها، لتصفه العصبة الستينية بـ«قليل الأدب»، ومن تسنم الحكم في فترات النيابية المنكوبة، يدافع بأن الوقت لم يسعفه لينفذ مراميه ويحقق للبلاد رفاهيتها، في حين برع الجيش في إنجاز الكثير لهذا الشعب عبر قوانين الضبط والربط والأمر، ولذا فالحكومات العسكرية ترى في الديموقراطية «فوضى»، وليس للحق جانب في ذلك، لكن بالمقابل نعى الديموقراطية عرابوها بالقول «لو شالها كلب ما في زول حيقول ليهو جر..!»[١٧٦] فتأمل.. بل وتأمر عليها ناشدوها فقاموا بتسليم السلطة طواعية (الأصح احتيالاً) للجيش، وعادوا ينعقون مثل بوم عقيم، وحظيت الفترات التي تولى فيها الجيش زمام السلطة حالة من استدامة للأمن، ووفرة نسبية في جودة الحياة الاجتماعية، والسؤال الذي يطرح نفسه، لماذا جاءت النسخة السودانية من الديموقراطية فشل وطشاش؟ وهل يكفي أن ننتقد الديموقراطية كنظام ونرى في نقيضها الحل؟!، هذه هي الأسئلة الأجدر..

إننا نقول إنه هل من الضروري أن تؤدي المقدمات التي أنبنى عليها الحكم النيابي – الديموقراطي إلى نتائجها كما تجلت في التجربة الغربية، وهل يكفي إخفاق البعض في تدارك أمر الديموقراطية باعتبارها نظاماً للحكم، لاتهام الديموقراطية وآلياتها الخاصة بعدم الصلاحية، وهل فشل تجربة يعني الحكم عليها بالإعدام؟ وإذا كان الرد بالإيجاب، فهذا يقف ضد الخصوصية التي تتمتع بها المجتمعات، فالأفكار عبارة

١٧٦ الشريف زين العابدين الهندي – في جلسة بالبرلمان السوداني ١٩٨٩م.

عن سلك من الأدوات يتأقلم وفق طبيعة التربة وقواعد الاستعداد؛ الاستعداد داخلياً وخارجياً، فلو خسر المرء معركة لا يعني أنه يخسر الحرب، لكن وفي المقابل أليس من واجبنا البحث عميقاً عن أسباب فشل الديموقراطية والعقم الذي أصاب تبنيها سودانية الجنسية، اعتقد أن المشكل يتلخص في إنسان الديموقراطية نفسها، وفي البيئة التي يعمل من أجل تثبيت ما يسعاه من قيم سياسية واجتماعية، وأيضاً لا يفوت علينا أن الديموقراطية الغربية، جاءت نتاج لصراع الغرب مع قيمه، حكاماً ومحكومين، وجاءت انعكاس لظرف حضاري خاص بالتطور الاجتماعي هناك، ونحن هنا تعمدنا حرق المراحل، وهذه الأخيرة آفة العمل السياسي السوداني.

ولأن العمل السياسي في السودان انحل في تشكيلات حزبية، وظروف تاريخية بعينها تخلقت فيها هذه الكيانات الحزبية، فالناظر لسيرة الأحزاب السياسية يجد دون عناء أنها تشترك في قيمة غياب الحرية السياسية والديموقراطية حتى بين أعضائها، فلو أردنا وصف حالة من الإجماع الوطني في تاريخنا السياسي لقلنا ودون تردد: الأحزاب السودانية المتشدقة بالديموقراطية تمارس ديموقراطية من نوع «أرع بقيدك» على دارج عبارة محمد أبو القاسم حاج حمد، فذاك الزعيم لا يكلف نفسه الكثير إذا اختلف معه أحد، مرسلاً وريقته ليقول: «إلى من يهمهم الأمر سلام.. تم رفدك من الحزب..»، وذاك البك الأميرلاي، يشارك والسيدين في تسليم السلطة إلى الجيش، السلطة التي جاءت طائعة مختارة، وبتفويض شعبي، وأكتوبر، ومايو، الانتفاضة، النيابية ثم الإنقاذ، وليس أخيراً نيفاشا وانفصال الجنوب، عبر هذه السلسلة الطويلة من التداول السلمي وغير السلمي للسلطة،

ظلت الديموقراطية شعاراً يرفع ويُناضل من أجله، لتخلص الأحزاب إلى ضرورة الديموقراطية، وأنه لا مناص من اعتمادها فهي الحل، وهي الوحيدة القادرة على إدارة الاختلاف، ولكن ترى ما الذي جعل الديموقراطية تتمنع عن الهبوط بسلام على أرضنا السودانية، اعتقد وكما يقول محمد عابد الجابري، أن التمهيد للديمقراطية يتم عبر إقرار حقوق الإنسان، والذي يأتي في مقدمتها حق الكلام، أي حق الاعتراض والمشاركة، دون أن يعني ذلك وجوداً للصراعات والخلافات، فهل عجزنا عن إقرار حق الكلام ولذا فُجِعنا في ديمقراطيتنا؟، اعتقد أن الإجابة نعم، فالكلام ممنوع داخل الأحزاب التي تهالكت على السلطة، وداخل النخب، وفي أوساط القوى الحديثة، حق الكلام ظل غائباً، ومن تجليات غيابه، تسمر القيادات ذاتها على قمة أحزابها حتى تحولت من مؤسسات مدنية إلى شبه إقطاعية وراثية، يرثها الابن أو من يستمر في نهج سلفه، وبالفعل كل هذه الأحزاب فشلت في منح أعضاءها «حق الكلام»، و لم يتح لعضوية هذه الأحزاب أن يمارسوا الكلام الإيجابي، وإذا قرروا ذلك شطروا أحزابهم، وهو الداء الذي لم تنج منه الحياة السياسية في السودان، رغم أن هذه القيادات الرابضة فوق أحزابها، تسللت عبر إقرار حق الكلام، المهدي ضد عمه، الترابي ضد مدرسة التربية، ولكنهم تنكروا لهذا الميراث وتسمروا في أماكنهم كمسمار صدئ.

والفعل السياسي فعل اجتماعي، يعني ذلك أن أمور السياسة لا تعالج بمعزل عن العواطف والأحاسيس، الانتماءات والشروط النفسية، ولا نجد من مُفسرات تعفينا من الإجابة وطرح السؤال عن دور السياسي في مجتمعه، فلو ألفينا سياسيينا ينظرون إلى واقع الحالة

السودانية سنجدهم متباطئين في الاعتراف بالفشل؛ فشل التشخيص السليم، فشل المعرفة في أعلى مستوياتها التحليلية، فالسياسيون عندنا يمتازون بعقول رياضية، هي عقول تفهم حساب الربح والخسارة، رغم أن العقل السياسي لا يصح وصفه بميزان المدفوعات، هو عقل قد يجد في خسارة ما ربحاً مؤقتاً، وما يؤسف له حقاً أن ما يسمى بالإستراتيجيات القرنية ما هي إلا تصورات بالية طالما أنها تتعالى عن الواقع، ما هي إلا جملة بلاغية أخرى في سجل الخطابة السياسية التي ابتلينا بها منذ رفع العلم في خمسينيات القرن الماضي، لذا نقول إن السياسة هي محصلة تجارب لا تكتفي بالنظر من أعلى، بل تنزل لتخارط الوجود في مستوياته الدنيا، لكن كيف يتأتى لرجال السياسة أن يخططوا دون أن (يتأنسنوا) الواحد فيهم يفاخر بأنه لا يقرأ، ويتبجح بأن الوقت؛ وقته – بل وقتنا لا يسعه للاطلاع والتعرف على العالم، أيعقل أن تتولى شؤون الناس دون أن تعرفهم؟ دون أن تتعرف على أحلامهم وأوهامهم، أمانيهم ومساويهم؟.

ولكل ذلك تظل حالتنا الثقافية في آخر سلم الاهتمامات السياسية لرجالها، فالثقافة التي تفهم بأنها احتجاجات منظمة للتعبير عن الولاء ليست إلا مثل زفات المولد والحج التي كان الشعب المصري يخرج فيها بالقوة أي يُخرج أمام حكامه من الفاطميين، فقط ليستعرضوا أبهة وجمال فخامتها. إن ظل السياسي ينظر للبنيات الاجتماعية من واقع توصيفها كما يشرح إداورد سعيد طبيعة المشهد أمام المستشرق، مظهر الشرق باعتباره ـ(بازار)، فيه صغار الصبية يبيعون ويصطخبون، والنساء المقموعات المغطى جسدهن يراقبن في طفولية وسذاجة ما يفهمنه جيداً، والسحرة والمشعبذون يبهرون (الخواجه/السياسي)

بأفعالهم الخفيفة، وحيلهم الماكرة، فإنه سيجبرنا على الانزواء وترك الساحة له يعربد كما شاء له الله ذلك، إن السياسي المولع بالتخطيط يجهل كيف يمسك قلماً ليكتب خواطره، أهو آلة صماء؟.

لا سبيل إلى الديموقراطية إلى عبر مزيد من الديموقراطية.. لأن البديل هو الطغيان:

يرى محمد عابد الجابري أن التعييب الذي يُلصق بالنظم النيابية، لا يعني فساد الديموقراطية كنظام «وعن عيوب النظام البرلماني، التي تزداد وتتضخم بسهولة عندما يتعلق الأمر بمجتمعات لم تتطور الأوضاع فيها بعد إلى المستوى الذي يتطلبه التطبيق – السليم نسبياً– للنظام الديمقراطي. غير أن فساد تجارب برلمانية معينة مثلها مثل عيوب الديموقراطية نفسها، مهما اتسعت وتضخمت، لا ينبغي اتخاذها ذريعة بالكفر بالديموقراطية نفسها، ذلك أنه ليس هناك من بديل للديمقراطية إلا الاستبداد والدكتاتورية، ليس هناك من خيار ثالث: هناك فقط إما عيوب الديموقراطية وإما عيوب الاستبداد والدكتاتورية..»[١٧٧]. كما يردنا الجابري إلى ضرورة فضح الحجج الواهية في عدم الحاجة إلى الديموقراطية، فالبعض يقول أن الشعب غير مؤهل لممارستها، وإن جيء بها نظام للحكم، فسبيلها (الجماهير) إلى الفوضى..» أما القول بأن الديموقراطية تحتاج إلى «نضج الشعب» حتى لا تنقلب إلى فوضى، وأنه بالتالي من الضروري تأجيلها إلى أن يتحقق هذا «النضج»، فهو قول يمكن دفعه والرد عليه بأن «نضج الشعب» للديمقراطية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال ممارسة الديموقراطية، تماماً مثلما أن الطفل لا يتعلم

١٧٧ الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان: صفحات ١٠٣-١٠٤ – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت.

المشي إلا من خلال ممارسة المشي نفسه.[١٧٨]

لقد ثبتنا هذا النص على طوله، لانطباقه على حالتنا السودانية، فمن نيابية إلى أخرى، وثم دورة الانقلابات الخبيثة التي ظلت تنخر في عظام معارفنا السياسية، وأصابت مجتمعاتنا بالتكلس والجمود، حتى كفر الشارع السوداني بالنظم البرلمانية، بسبب ما رآه فيها من تفسخ وتزوير وبيع للأصوات، وفضل أن ينصاع للحكم العسكري، مجدداً مقولة الإمام محمد عبده «إن هذا الشرق يحتاج إلى مستبد عادل» وهنا فالمسئولية ملقاة على عاتق السياسيين، فقد مارسوا الديكتاتورية تحت ستار الدعوة إلى دمقرطة الحياة السياسية والاجتماعية، ظلوا يختبئون داخل أحزابهم يذيقوا عضويتهم العسف، بل وكل التعسف، ويوهمونهم بأنهم جنود للحرية والعدالة، وظني أن وعينا قد تطور للدرجة التي صارت جماهير الشعب تتفهم أن هذه الأحزاب كيانات خَرِبة، ولكن هل يكفي البحث عن بدائل دون مواجهة الواقع، وممارسة التغيير فيه بوسائل ممكنة؟ نعم، والأزمة تتلخص في مقولات بالية، كالقول بضرورة إلغاء الحزبية، وإنشاء الكيانات العريضة، الجامعة التي تلم شعث الوعي وتصهره في بوتقة واحدة، ولكن هل سلمت مثل هذه الكيانات الجامعة، من أن لا يُمَارِس قادتُها وما هم عليه من الكثرة الوهمية، الطغيان والدكتاتورية ولو على صورة «أهل الحل والعقد».

السبيل إلى إصلاح الأحزاب لا التخلص منها:

إن غياب الوعي بالديموقراطية داخل المؤسسات الحزبية هو الذي

---

١٧٨ المرجع السابق

جعل منها حلماً استحال رؤيته دون الدخول في نوم اليقظة، فقط ظلت القيادات تمارس التعمية على منسوبيها، فعل قادة أحزابنا ذلك خوفاً على مقاعدهم، على امتيازهم الأبدي، فالكرسي مريح للدرجة التي يستكين فيها القائد لجلسته تلك، كأقوى دليل على خراب المشورة داخل مؤسسته، وعَّلمت الأحزاب أعضائها الإيمان بأن الصمت أبلغ مائة مرة من الكلام، وأن القائد إذا تحدث فعلى البقية الإنصات، ولو تفوه سماه جنوناً، ولذلك فقد تربت أفكارنا السياسية داخل حظيرة النعام، فظلت أعمار قادتنا تطول وتطول، ودون أن يزدادوا وعياً بأن المشروع الحزبي ليس فكرة دون نتائج، دون حصاد، إذ جعلوه التكتيك الذي يحول دون تجهيز الإستراتيجية، ولذا فقضية الديموقراطية في السودان، وفي ظل جماع الوعي الكاذب لدى الأحزاب لن تكون درساً جماعياً جماهيرياً، طالما أنهم (القادة السياسيون) يزيدون من مطامعهم وقد يكونوا حسنوا النية، ولكن الجهل لا يعفي صاحبه، وفي السياسة الأعمال ليست بالنيات، إنما بالنتائج وبُعد النظر.

كما أنه لا تزال التنظيمات الحزبية تحتاج روح العسكرية، فالبناء والتعمير يحتاج الضبط والربط، يحتاج الأمر والتنفيذ، هذا شرط يفترض الأبوية، وينظر لبقية الشعب باعتبارهم قُصر وعجزة، ولعنة أكتوبر (العجل المقدس) التي تعيد إحياء نفسها كل مرة، تفعل ذلك بيقين رغائبي، والحقيقة أن أكتوبر وذكراها تمثل الهروب من بؤس الواقع والكفر بالمستقبل، فلسنا مطالبون أن نعبد الحوادث التاريخية، وأن يصر العقل السوداني على الاحتفال سنوياً سراً أو جهراً بذكرى أكتوبر ١٩٦٤م، وهذا لا ينقص منها شيء، بل الأهم تشذيب النظر في الاحتفالية المطلقة تجاهها، والعمل على فهم دوافع البنى التي

صنعتها، ومواجهة الأسئلة التي لا تزال تنتمي إلى تلك الفترة، لا أن يطبل لها كثير من المثقفين، ولا نفهم إلا أن مجموعة من الناس خرجت في حق، نعم، في حق، ولكن ماذا كانت النتيجة، عادت ربما لعادتها القديمة، بل وزادت في طينها بلل، و لم يحدث ذلك بشكل عفوي بل ثمة أسباب موضوعية لسنا هنا بصدد تحليلها، والمشكلة لن تحل ولو أحضرنا كل أكتوبريات التاريخ، فالمشكلة تتجلى وتتلخص في إنسان السودان، إن إنساننا منع التفكير النقدي و لم يمارسه، وظلت الجذرية في التفكير بمثابة فكر، المجتمع المدني غائب، والمؤسسات هي الدولة، والدولة لا تسمح بقيام مؤسسات بديلة، هذا يرتبط بطبيعة الاقتصاد، فمشاركة مؤسسات أخرى لسلطة الدولة هو اقتسام لمصالحها، مال ورجال، فالأفكار وحدها لا تخيف الدول، بل ما يخيفها ما ينتج عنها، ولو ظللنا دون المجتمع المدني، والذي من وظائفه القيام بعملية نقل معرفي بين الدولة سياسات وأحكام وقوانين، وبين المجتمع تلخيص وتخليص، فأين نحن من وجود مجتمع مدني لا يرتبط بصورة أو أخرى مع الدولة في مصالح وتحالف خفي بل ما الذي يمنع الدولة ذاتها من تدجين هذا المجتمع المدني، أليس المثقفون من يكونه. والمثقف معاشه في يد الدولة، ويخاف شظف العيش، وهنا فالعلاقة بينه والدولة كسياسات تظل رهينة تبدل الوعي في الجانبين.

والسياسة والأحزاب حاملة لها، هي دار للمقهورين، لا صوت يعلو فوق صوت السيد، لا قول إلا للجنة المركزية، لا مجال للرأي إلا عند أهل الحل والعقد، فالشورى مُعلِمة فقط، وليست ملزمة، إن الإيمان بالأفكار مهما كانت تنادي بهِ، يعد مصدراً من مصادر الدوغما والعقائدية الجلفة، لذا فلا سبيل للقوة الوطنية الصانعة للتغيير

إلا عبر الاعتراف بالديموقراطية، ديمقراطية الاختلاف والمعاتبة الحسنة، والقانون الذي يتحرك بثنائية الروح والنص، فالثورات الكبرى أجّلت الحديث عن الديموقراطية لصالح توعية وتنوير وتنمية الشعب، ولكنها بعد أن فشلت في بعض من أهدافها عادت لتتبنى الديموقراطية، ليتها تفعل ذلك من أول أمرها، كان على الأقل يتحمل معها الشعب وزر الفشل، ولكن لا عتاب وإنما إعادة توجيه وممارسة، فخسارة المعركة قد تكون دليل عافية لربح الحرب، أما تكميم الأفواه، وإرجاء الديموقراطية خطأ ارتكبته كل الثورات، كان يمكن لها بالصدق في فتح المجال للنقد والنقد الجذري، أن تقول في حالة فشل مشروع لها، إننا شركاء في السراء والضراء، ولكنها احتملت وحدها وزر مفاجآت الواقع التي لا تأتي فجأة.

ديموقراطية بلا وضوء:

والإشاعة المستوحاة من دراما السياسة السودانية منذ الاستقلال وحتى الآن هي أن الديموقراطية رجس، أو أن الديموقراطية هي الحل السحري لكل مشاكلنا، هذان الموقفان يسيطران على العقل السوداني، فبين دعاة لها وناقمين، بين من يرون في تبني الديموقراطية الحل الأمثل، وآخرون يرمونها بالانحياز غير المبرر والانبهار بالغرب ومناهجه، سلوكه وقسمات وجهه؛ وجهه القبيح، رغم أن الكل يعلم بأن الديموقراطية الغربية وبال علينا في العالم الموصوف بالثالثي، ويتم بها إعادة ترتيب الذاكرة الإنسانية من جديد، وأيضاً يظل العلم بالشيء نصف فهمه، فالطريق الذي يقود إلى إدارة الحوار معه بروية ويسر، ذلك دليل عافية في التعاطي مع الواقع وإمكان تحويل النظر إلى آلة،

وينطبق قولنا على التفاهم مع الديموقراطية باعتبارها منهجاً للتطبيق، وليست منهجاً مطبقاً، والفرق كبير بين الاثنين، فالديموقراطية الغربية ليست منهجاً بل حتى أن التسمية (غربية) فيها تغول على حقيقة الديموقراطية، وبعيداً عن مبادئها وأصلها الفلسفي، فإن أصح ترجمة يمكننا الاعتماد عليها لمعناها هو: حكم الشعب بقيم الشعب، وليس حكم الشعب، وهنا لأن القيم تعبر عن واقع المجتمع، وتطورها سيرتفع بالديموقراطية من درج إلى آخر، لتأتي تعبيراً عن حاجاتنا نحن، وعن واقع يسمح لأدواتها بإجراء الجراحة المنفذة بدقة.

والديموقراطية ليست حلاً سحرياً إنها طريق طويل وشائك، يبدأ من إقرار حرية الإنسان في أن يختار إلى أي جهة ينتمي، ومن أجل من يضحي، كان هذا في عصر القضايا الكبرى، عصر الاستقلال والتضحيات، الوقت الذي حبس فيه الشعب أنفاسه فمصيره سيتحقق بين فينة وأخرى، أما الآن وبعد عولمة القيم، وضعف الانتماء، وقصر الوعي على المتطلبات الشخصية، صارت مهمة المنظرين الحزبيين جد صعبة، فعليهم تعويض الكادر عن حالة اللاحقوق التي يعيشها إلى الحق في العصيان بالكلام، والتي لن يرضى بغيرها بديل، لا يمكن أن يكون الإنسان على اطلاع واسع وكبير بالدور الذي احتفظت به القيم الغربية العالمية للإنسان ومكانته، دوره وأهميته، فقد عمدته سيد نفسه، والمسيطر على العالم وأشيائه، فهل يترك كل ذلك لأجل الانتماء لكيان يرفض منحه حق الكلام؟ د ع عنك إبداء الرأي والمشاركة الفاعلة في تأسيس المشروع الحزبي، ترى هل يمكن لإنسان القرن الحادي والعشرون، أن يقرأ البيان العالمي لحقوق الإنسان وبعد أن تلفحه رياح الفردية الطاغية، بأنك «سيد نفسك من أسيادك» أن يتخلى عن مملكته

تلك ويلتحق بكيان لا يعترف بصوته، ولذا فحقوق الإنسان هي أولى ما على العمال الحزبيين الالتفات إليه، وإلا فمن يخشى الديموقراطية؟!.

وببصيرة نافذة يرى محمد عابد الجابري أن ثلاثة أجيال من النخب السياسية في الوطن العربي تخاف جميعاً السير في اللعبة الديموقراطية إلى نتائجها، وهي: (نخبة دولة الثورة، ونخبة الدولة التقليدية، والنخب شبه الليبرالية أو شبه الديموقراطية) هذه النخب في السودان، كالطائفية التقليدية تخاف الديموقراطية لأن الكراسي ستتحرك والزلازل ستعقد اجتماعاً معها، فمن يرضى بذلك؟ كما أن الأجسام السياسية كلها جربت العمل جنوداً بأيدي القوة، ورضخوا تحت ضغط الحاجة أن يتنكروا لميراثهم البدائي من الديموقراطية الشكلية، فتعاونوا مع الجيش لأجل تنفيذ مشروعهم الحزبي، واعتقدوا في غفلة أن الجيش سيترك الساحة لهم بعد أن قضى على غرمائهم، هكذا دون أن ينال حقه، وللجيش دور ما في ذلك شك، بالذات في البلدان التي تنعدم فيها الروح الجماعية، البلاد التي تسيطر عليها أحقاد قبلية ولجامها صعب، صعب جداً، إنها الأسطورة العمياء، تحالف مع الجيش ثم انفراد بالأمر، والعودة إلى المربع الأول، لقد ضاق الماعون السوداني عن استيعاب هذه الردة السياسية التي لم يفوت حزب الفرصة لاعتناقها، ولذا وجب وقت الاستتابة والاعتذار للشعب عن الذي حدث.

في الوطنية السياسية:

إن الوطنية السياسية التي نريد التبشير بها تبدأ من نقطة الاعتراف بالفشل حتى الآن في التصدي لمشكلاتنا الكبرى، مشكلاتنا التي لا تنقضي إلا لتعود في ثوب جديد، إنها أزمة العقل السياسي، العقل

العشائري الطائفي، فلم ينته فعل سياسي إلى نهاياته المنطقية كما جرى فينا، ذلك بألوان طيفه المتعددة، إنه العقل في فراغه المطلق، العقل المتبني لكافة أشكال المعرفة السياسية كانت، من أي مصدر جاءت، ففكرة الحزبية قديمة قدم اختيار الإنسان لأدوات معاشه، فالصياد يستخدم أدواته بغرض تمديد بيئته، فيقتص من الحيوان مقلصاً وجود الغابات، ومحيياً تراث الاستخلاف في الأرض، وإن كان لا يعلم بذلك، والمزارع يمشط أرضه مبذراً حبوب زرعه، فيحدد بذلك أسلوب الاقتصاد الذي ينتج فيه معاشه، والشيخ في الخلوة ينقل معارف سابقيه فيسم تلاميذه ليصبحوا ممثلين لثقافة بعينها، إن كل إنسان يشترك وغيره في تحديد أنماط العيش وفلسفة الحياة، ولذا فلا غبار على تبني جماعة ما ثقافة حزبية، ولكن المزعج في الأمر أن تتحول الوسائل إلى غايات، هذا حينما يتجمع الخلق خلف قيادة سمها ما شئت وصفها بأي أيديولوجيا توصلت إليها بعد طويل نظر، وهنا يصبح التحزب تخندق، والسياسة غاية لا وسيلة، والخُطَب الموجهة للناس استغفال وحيّل، والمكاسب النيابية سوق أسود، ما جعل التماسنا للحق في غير مكانه.

ولا سبيل إلى الوطنية السياسية إلا بالجلوس مجدداً وبروح حقيقية، ووعي وعزم لا تحركه مشاغله راهنة فقط، الجلوس لبناء الأفكار السياسية من جديد، لنقول، ضرورة إعمار ما تهدم من الوعي، عبر إقرار المسئولية والمحاسبة، الحرية والاختيار، التوسل إلى الوقائع بنتائجه، فتح الباب أوسع للمثقفين داخل الأحزاب ليثمر عملهم الفكري النظري هادياً ومرشداً للقيادات التنفيذية، لقد سمح للتكتيك أن يحتل مواقع الإستراتيجية، التكتيك المرحلي المؤقت، حدث هذا عندما تسمرت الأفكار السياسية وتوقفت عند محطة الكسب

والرهان، الكسب بتحويل الجسم الحزبي إلى صالة ألعاب طفولية، يمارس فيها القائد دور المدرب خائر القوى، وهل أكثر من ٧٠ عاماً ألا تقف دليلاً على ضعف البنية الفكرية للأحزاب، والأعضاء عادة ما ينالون امتيازهم بمدى القرب من أضيق دائرة في الحزب، الشيخ والزعيم ومحابوه، والرهان على أولاد الشيخ أو القائد الزعيم، إن الأجسام السياسية السودانية «الأحزاب والمؤتمرات...إلخ» فقدت قيمتها من الناحية الاجتماعية، بمعنى أنها وصلت نقطة التلاشي، وعدم القدرة على الابتكار، والسبب يعود إلى تسلط فرسان بعينهم وجلوسهم على قمة الهرم المقلوب.

احتقان الطاقة وأزمة المدينة:

لا شك لدينا أن أساس المشكلة الاجتماعية السودانية يعود إلى ما يمكن تسميته بـ(احتقان الطاقة)، فالذات السودانية مرتبطة بأنشطة غير خلاقة، لأنه في كل نشاط إنساني مكتظ يوجد ما يدل على وجود عنصر جاذب، يعمل بمثابة قطب محوري يتحلق حوله الجميع، وفي حالتنا كانت السياسة هي ذلك القطب الذي دفع بجمهور المتعلمين إلى الإنضواء تحت رايات كرسوا أقلامهم وبياناتهم للحط من قدرها الاجتماعي، وبقدر ما يكتسب هذا القطب محوريته فإن عدد نزلاءه يزداد باستمرار، مما يُضِيق هذه الدائرة المسُتحثة الجميع الانضمام هنا فوق الرغائب، ومن شَدة القوة والسحر المُمَتَع به هذا القطب الدّوار يشد ويشد حتى يكاد الطالب الدخول يمارس أقصى درجات التوسل طمعاً في نيل حظوة، ويتحلى حينها بمزاج يخص دوائر مهرولة تحتوي أشخاص يمثل كل منهم وبجماعة تخصه دائرة من دوائر هذا القطب.

وأيضاً وبسبب من تآكل النزعة التطورية في الوعي السوداني، وحلول مفاهيم محكومة بـ(الشلهتة والشفقة) بات الأذى كله يتعلق بالسياسة وجملة من منسوبيها، وفي كل مرة يطرأ سؤال مؤرق سمته الدوام، هو لماذا اتجهت كل طاقات النخبة السودانية، النخبة هنا نعني بها أصحاب الكفاءات والقدرات منذ الربع الأول من القرن الماضي حتى اليوم هرولة إلى سوح السياسة؟ جاعلين من أدواتهم محل تصرف الفعل السياسي وساحاته الضيقة؟ وفي ذلك تاركين خلفهم فضاءات أرحب مبسوطة في الحقول الاجتماعية، فرموز المعرفة عندنا ما انفكوا يرون في الفعل السياسي دليلاً للحياة، وفي ظننا أيضاً أن هذه هي المشكلة السودانية.. مشكلة انصرافهم واحتقان الطاقة داخل أوعية خانقة.

والقطبية السالفة الذكر هي تعبير جماع أوهام طبقة محددة في أي تكوين بشري، وفلسفة هذه الطبقة أنها لا تملك أي تنظير حقيقي فقط منقادة بشكل تعسفي ورغائبي أحياناً لتستوي في حضرة قواعد تخص منتهى وعيها وخلاصة طموحها. فقد تجد تشكلات تمنح نفسها حصانة وتعتلي سقف الأماني عند الكافة، وما تميزها إلا بسبب من انتهازية كامنة صنعت حلقاتها وخلقتها نوعاً خاصاً لمسيرة مبهمة، ليصبح حينها تطلعها موسوم بصناعة خانات دائرية تجتذب إليها من يحوم بل من يحوم أكثر، وتزداد شراستها في سرعة دوران الداخلين إليها، فهم مرتبطون بموثق سريالي خفيف الظل، شديد اللزوجة مرن أحياناً، وفي أوقاته الحرجة يزداد توحشاً.

وليس مجاناً قولنا المستمر حول أن فلان قد ابتلعته السياسة، وكان يمكن أن يقدم ما هو أصلح لو انصرف جهده للمعرفة، وأبطل عنصر

«التاكتيك» في أصرافه، ولا مجانية هذا القول أنه صادق في حال الكثيرين، والحق أن التبريرات جاهزة في هذا السياق، وهي أن الميدان الوحيد الذي كان متاحاً لتفريغ الطاقات الناشئة حينها و(المُلبَدة) الآن، كان هو الانضمام إلى حزب سياسي، ولعل سوداننا هو الوحيد الذي لا يعرف تجمعات ذات طابع مدني تتأصل فيها الأشكال الاجتماعية بدافع أقوى من الإجرائية السياسية.

وفي نظر تاريخي بسيط يتضح لمن يعرف أقل لكن بعمق طبيعة الامتيازات التي تؤسس الدخول إلى حوض المنفعة المتروكة للتضخم لينال منها ما ينال، فشهوة التكدس داخل أي نشاط ما هي إلا تعبير أسمى على ضيق الشروط في الاستيعاب، والأمر شبيه بالساقية المنوط بها إرواء الأرض، إذ هي تتحرك ببلاهة منقطعة النظير، لكن فعلها جّواد وحيَّاء بصورة خالدة، بل يمنح هذا الفعل الأبله المُمِل المستفيد منه حصاداً لا يبلى، ومن يفهم كيف كان يفكر من صنع نموذج الساقية فهو لابد واجد عقلية رياضية فيها حس شيطاني مُروّضْ.

وفي ظاهرتنا ظل الوعي المؤذي يتصدر أجندة العقل السياسي منذ نشأته، وكما أن الأزمة المنتجة للمعرفة (أو الأزمة الايجابية) هي التي تأتي نتيجة لمواقف نقدية تجاه فكرة معينة أو نظرية معينة، فتنسف ما كان ينظر إليه على أنه من البديهيات، فتصبح النظرية غير صالحة لتفسير المشاكل المطروحة لذا فإننا في هذا الكتاب لم نرد سوى طرح ملامح مشروع النقد فعملنا موجه ناحية النقدية الجذرية لمشاريع وعينا السياسي، وأداتنا هنا طرح السؤال؛ السؤال الملزم لكلّ معرفة جديدة. وكما يقول الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار ((١٨٨٤ – ١٩٦٢: «إن كلّ معرفة علمية هي جواب عن سؤال، فإذا لم يكن

هناك سؤال فلا وجود لمعرفة علمية». ورغم أننا نصطدم عند كل لحظة بحث وسؤال بأن جوانب أخرى تُقعِد بعملية النقد السياسي في بلاد ظل الجانب السلبي للمعرفة هو المسيطر، فالأزمة بمعناها السلبي هي أزمة الاصطدام بعائق العجز الناتج عن التناقض.

ونعترف بأن مشكلة الاتفاق حول ما جرى من حوادث تاريخية سيعيق تقدمنا، وإن مارسنا نوعاً من التعالي فعلينا الاعتراف بأنه سيكون تعالياً مزيفاً، بسبب سجننا داخل حكاوي وقصص تاريخية يلعب راويها عادة دور الضحية، ويشيطن الآخرين. ومهمتنا ستكون أشبه بمن يريد أن يقفز فوق ظله ويسبقه.

وليس من المستبعد أن نصل إلى أن السبب وراء ما نعانيه من أزمة على صُعد كافة، يتحمل المسئولية فيها الشارع السوداني قبل سياسييه ومفكريه، لأن الأمم الناجحة هي من تصنع القادة وليس العكس، فقط العقل المستقيل (العبارة للجابري) يحتاج إلى قيادة خارقة، وسلطة عالية تُنتَج في مطابخ مغلقة ومعزولة تعمل بسرية تامة على تغيير بنية الواقع إلى الأفضل، كأن نكون في حاجة إلى رسول، وبطبيعة الحال من يملك مفتاح هذا المطبخ شخص بمواصفات خاصة، شخصية كاريزمية، والكاريزمية تشكل أولى ملامح الديانات، وظاهرتنا محكومة بالدين حتى عند من يريد دولة بلا دين. ويقول فيبر في هذا الصدد: «لا يتصف بالكاريزمية السحرية إلا أولئك الذين لديهم حرفة الساحر المحترف على عكس الإنسان العادي «الدنيوي» بالمعنى السحري للكلمة» – في كتابه «الاقتصاد والمجتمع»، لذا فالكاريزمية هي قوة ظلت تحتفظ بسحرها في عقلنا الشعبي، ودللت بخبث على ضعف حافظتنا النقدية.

والصراعات التي تضرب بنى أي تكوين بشري، سببها الرئيس تلاطم مصالح لأبناء الحلقات الأشد ضعفاً وهي بطبيعة الحال تمثل ملاذ الكثير من المرتحل من دوائر خاصة إلى دوائر المدينة، فالريفي يملك تربصه تجاه صنعته التي جبلت أسرته عليها، فتراه يمارس دور الساقية بشكل تراكمي، لكن تغيب عنده حاسة الابتكار لأنه في نهاية الأمر يمثل الوجه الأكثر تجهماً في مسيرة الصنعة، والمزارع يشيطن حضوره اليومي إلى المكان ذاته بملل مقدس، ورتابة باهرة، وقدرة متناهية على الهروب المستديم من الجدة والطرافة.

وفي المدينة تجد أن النشاط السياسي داخل حلقاته الموغلة في الظرف المُهين قد اجتذبت بل لنقل خلبت لُب المتعلمين أبناء الخروج الأكبر من صحن البراءة إلى قلاع المراوغة، لتصبح السياسة ساقية تملك سحرها الخاص، لكن دون إمتاع، ولو وضعت تراث العنف الإنساني في جانب، وأردت تحليل عوامل الصراع فيه، وطبيعة المآلات التي انتهت بالإنسان عنيف جد، فالجوهر قائم في الحرفة الأكثر تداول، وبسبباً من ازدحام الطاقات داخلها انقلبت على نفسها، كالخلية التي تجدد ذاتها عبر قتل الجين الصانع لحياتها، وفي زعمنا أن الذي أقعد ويُقعد عالمنا اليوم ضعف توازن الطاقة داخل النتاجات البشرية المختلفة، فالتحلق زائد الحد يُقصِف الأجنحة، ويوقع الطائر موبوءاً بالذلة، وهكذا تتولد شحنة العنَف من داخل التكاثر في الحلقات المنتجة للنشاط الأوسع في الأرض، وبتفكير عادي نفهم كيف يتوالد الذباب في المزابل، ومنها يخرج صانعاً الأوبئة، فلو قلت حمولة العفن ما تكاثف حضور الأذى.

ويحدثنا القرآن عن صراع الطاقة هذا، إذ أنه وفوق شراهة

البلاهة بسبب تقاصر تنظيم الطاقات يحمل أحدهم سكيناً ليقتل أخاه، والسبب جوهره المنازعة، وأصل القصة هي اكتظاظ الطاقة واستعراض التلاوم بين المتنازعين – إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (٢٩) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٣٠) المائدة.

إن أولى درجات العنف الاجتماعي التخاصم حول المكسب، والذي يصنع التنازع بين المطالبين بالمنفعة، فكل صنعة تنتج ضروب من الشرور لا تنتهي، فانظر إلى بلدان يتطور فيها تنظيم الطاقة البشرية، وهي طاقة للعلم تُركب نهاياتها بنفسها، ولذا فإن أية محاولة لتقليب بوصلتها بالعكسي فيه، يصنع الانهيار الذاتي. وقصتنا مع الساقية الخراب المانعة للجمال الموحدة للعنف البارد، تبدأ منذ توجهت الطاقات نحو فعل بشري وحيد للأسف فُهم على عكس وجهته، فالسياسة صنعة المابعد، وليست نهاية المعرفة.

رسالة قصيرة جداً إلى المثقفين في الأحزاب السياسية:

إن المثقفين في الأحزاب السودانية يمارسون أذى بسبب من تناقض المعنى الذي يحملون وجدواه، وبين المساحات الممنوحة لتمرير أهدافهم داخل كيانات تعبث فيها سُلط وتحكمات جبارة، لا تسمح للمثقف إلا أن ينحني، وهذا بدوره يجعل من وجوده صفراً كبيراً، وقد يوضع أمامك توصيف شائه يرى في بواعث نشأة الأحزاب سبباً لضعف فاعليتها، لكن الأمر أعقد من ذلك، فالأحزاب السودانية ليست سودانية بالمعنى الفكري، أي أنها نشأت لدواعي ظرفية وحين لم تجد ما يسعفها من أيديولوجيات وطنية ذهبت تستلف بشكل لا

يفتقر الحمق نهايات بعض المقولات هكذا (خبط لزق) كما يقولون، فعلت ذلك دون أن تسأل نفسها سؤال حقيقي، وهو كيف يمكن تسيير دفة كيانات اجتماعية عبر وعي مخالف ومشوه لحقيقتها، وبات السياسي يسابق المقولات متعلقاً بها، وأزمته تتجاوزه باستمرار، فالذي يصنع التغيير ليس شيئاً سوى الوعي بالذات.

ماذا الآن؟

حين نفكر في سبب خراب معاش الناس فإنه يتوجب علينا التوجه مباشرة إلى القطب الأعظم ونتاجاته وهو عنف النخبة ضد نفسها أولاً، والآخرين، إنه الأمر الجوهري في أزماتنا الخالدة، ولأن زمن الوحي قد انتهى، ستظل الممارسة النقدية هي ما يفتقده العقل السوداني، ذلك أنه ظل ومنذ زمن بعيد يمارس فضيلة الصمت السلبي، لذا وجب علينا نزع الإحياء الطفيلي للذاكرة الممتلئة شخوص وأعمال، وأن نحول رصيد هذه الأعمال إلى بنك النقد الذاتي، ونضع كل أفعال القادة تحت مجهر النقد.

والطريق الذي ينبغي علينا تمهيده قبل السير، هو طريق الديموقراطية السودانية، والتي تتغذى على المعرفة الأصيلة، معرفتنا التي هجرتها الكيانات الحزبية، أو قام البعض بتوظيف المربح منها، المربح له بطبيعة الحال، إن عملية إيقاف العنف من قبل النخبة والدولة والمجتمع تبدأ من فهم طبيعة الذات السودانية، فهم ينطلق من الإيمان بحق الجميع في الكلام المسئول، حقهم أن ينظموا حياتهم بالطريقة التي تجلب الخير لهم وللأجيال القادمة.. وهذه هي المهمة؛ مهمة سودنة الواقع، وتوفير الحقوق لكل السودانيين..